T. C.
Millî Eğitim Bakanlığı
Millî Kütüphane
Müdürlüğü
Mısır - Selâhaddin

5371

448

التلويح الى كشف حقائق التنقيح

للشيخ سعد الدين مسعود بن التفتازاني

1

هذا الكتاب وقف البلد وقفا صحيحا
لا يباع ولا يرهن ولا يوهب
فمن بدله بعد
ما سمعه فانما اثمه على الذين
يبدلونه

Süleymaniye Kütüphanesi
İzmir
Yazma
Ek Kayıt 209

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع لحطابه فروع الحنيفية السمحاء البيضاء حتى اتضحت كلمته
الباقية راسخة الأساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء أوقد من مشكوة النبوة
لاقتباس أنوارها سراجا وتاجا وأوضح للاجماع الآراء على اقتفائها آثارا قياسا ومنهاجا حتى صارت لحار
العلم والذي يتلاطم أمواجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا والصلوة على من أرسله بسلك
ظاهر
حجة مؤيدا وظهيرا وجعل لواضح الحجج سلطانا نصيرا محمد المبعوث مزيا للانام بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله
باذنه سراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارة الدلالة طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه
الظاهرة البيان واغتنم في شرف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك الحصول
أجل ما يشتغل في احكام أحكام الشرع قبول القبول وأعز ما يتخذ لاعلام أعلام الحق عقول العقول وان كتاب
التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الدراية ومعالم الدراية معدل ميزان المعقول
والمنقول ومنتج أغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام أعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لكل
لحل مبسوطا وافت ونصابت لما مل من خزائنه كل منتخب لحاف خرجيا مستصفى لكل مريد وبسيطا وكنز مغني عما سواه
من وجيز ووسيط فيه كفاية للتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانا ومعونة نهاية في تحصيل مباني الفروع
وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جانبا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفيع منار
التدقيق مع شرف زيادات ما شبها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق مارتق اذانهم ولولا الابصار
ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الافاق حظا من الاشهار والاشتهار
الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي تماوزا النهر كثير من الفضلاء الذين اقبلوا تنوى اليه وكبرا
ثابتة عليه وعقولا جاثية بين يديه وبحبات مستوفية المطالب الدينية متضمنين في كشف استتار بالحواشي و
الاطراف قانعين في نحار اسران عن الالي بالاصداف لا تخلي انامل الانظار عقود مفصلاته ولا تفتح بنان
البيان ابواب مغلقاته فلطائفه بعوضت في الالفاظ مستون وخرائده في خيام الاستار مقصورة ترى
حجالها بهما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعينا سابرة الاحداق فامرت بلسان الالهام
لاكونهم من الانام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر
مخبئات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح
بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجير واحتمل مكابد الفكر في ظلماء الهواجير الى ان صعب
وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونارا غلالة الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استولت
على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم سميت هذا الشرح
الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير مقاصده وتفسير مقاصد الكتاب
وتكثير فوائده مع تنقيح ما اثر فيه المصنف اللام وتوضيح ما اقتصر فيه على ضبط المرام لضمن فوائد تنقيح

لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان
وتنقيحات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومتوجا
في عيون الدراية على ما تقرر من الكتب اللطيفة وسميته بالتلويح في كشف التحقيق الفايض عليه انوار التوفيق
على ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستقل
للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين
الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولي الاعانة والتاييد والملهم بافاضة الاصابة والتسديد وهو
حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا لله تع حال من المتكلم في متعلق الباء اي بسم
الله ابتدائي لكتابي حامدا لله فيه الحال على ما هو المتعارف عند هم من الجملة الاسمية والفعلية فهو الحمد لله
واحمد الله والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر
وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك
الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن
الجمع بان يقدم اجزما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد
وبتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فخلي بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا
من فاعل تقول لان قوله وبعد فان العبد عامل في النسخ المقروء عند المصارف عن ذلك واما على النسخة القديمة
الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد فهو اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان يكون
الحمد على النعم وغيرها فانه تع يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجليل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها
التوفيق لنا لهذا الكتاب الثاني ان نعم الله تع على كثرتها ترجع الى الايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا
فيحمل على القسمين تنازعا بالنسور المفتح بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجمع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف
الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تع وله الحمد في الاولى
والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يوفر بالخلق من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يناله
من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تع
وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء في دار الفناء والبقاء
فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صار فاعطف على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فكل ما يصدر
لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تع يستوجب الشكر بالقلب واللسان
والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخرة في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب
الخلق ويصرف اعنة الثناء من حيث الالتفات الى جناب الحق تع وتقدس على ما اشار اليه المحقق الشارح وحمد فان قلت كيف يكون
الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة بعده حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدأ
بل للظرف حال والمعنى متبركا ببسم الله ابتدائي الكتاب والابتداء امر عرفي يعبر به عند الشروع من حين الاخذ في التصنيف
الى الشروع في الشيء ومقارنة التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى

ناويا الحذو وعازما عليه لكون معارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يحمل من قبيل المحذوف اى
وحامدا ثانيا عازما عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى افضل رسوله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد بعد دين الاسلام
وبه التوصل الى النعيم الدائم فى دار السلام وذلك بوسط النبى عم صار الدعاء له تلوا للثناء على الله تع كما ذكر فى حمد الصلوة
وفى ترك التصريح باسم النبى عم على ما فى النسخ المقروة تنويه لشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسول امر جلى لا يخفى
على احد والطلبة بالسكون جمع طلبة للسبان من كل اوب استعير للمعانى والمجلى هو السابق من افراس الحلبة والمصلى
هو الذى يتلوه لان راسه عند صلوته ومعنى ذلك يكثر الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلى الى الصلوة على النبى عم و
بالمصلى الى الصلوة على الآل لانها انما تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما فى قوله الحذو والصلوة من التجنيس وما فى الوشح
الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما فى الرابعة من التمثيل وان تقديم المحمولات فى القرائن الثلث
الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام بذلك المعنى لا لمناسبة المقام وان اعتبار اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين فى
اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوايل كالفضلى والافاضل فلانه مهما نظر فيه قبل فتح منصرفا وصفة
له اصلا وملاحظة ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه يعنى التنوين عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته يعنى التنوين
عاما اولا ومعناه فى الاول اول من ملا العام وفى الثانى قبل ملا العام قوله سعد جد فيه ايام اذ الجد الحث والاب
الاب قوله وفتى الله التوفيق جعل الاسباب موافقة ويتعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين معنى التوفيق
والمعنى كثيرا ما يسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى الجانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض
الكسر بالتفريق واختمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى تختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه
عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذى لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضة على الطالبين
بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله وترتيب اى حسن يجب به بعض
ما تصرف فيه من التقديم والتاخير فى المباحث والابواب على وجه الاحسن والصواب لم يبق الى امثله سبقت
الغايين الى المعالى قوله لم يبلغ صفة توفيقات والعايد محذوف اى لم تبلغها فرسان علم الاصول الى من الغاية من
الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر تقوية
البلوغ بالى لحمل معنى الوصول او الانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر كمال
العناية بتميزه فان قلت لما لنبوت الثانى لنبوت الاول فتقتضى تسمية ما ذكر بعد لا لتسمية الكتاب بالتوضيح
فما وجه قلنا وجهه ان الغرض اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته
واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد
الكلم الطيب افتتاح غريب واقتباس لطيف اى بالفكر قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تع فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح
الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله تع متعين للتوجه الى مدالبه لا يتوجه الى النصح بذكره تع ولا يذهب
الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايما الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى
ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تع وتقدس مقتصرا على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سوى الله الا
ان ابتدا الخوض بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبدا لزم ذلك العمل بالسنة لانا نقول كفى فى العمل بالتسمية

ان يذكر التسمية باللسان او ان يخط بالبنان او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب
وعلى تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب الصعود لوكزة الى العالى مكانا وجهة استعير
للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة والكلم من الكلم عنزلة التمر من الثمرة يقرين الجنس وواحد بالتاء و
اللفظ مفردا الا انه كثيرا ما يستعمل جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه
التذكير والتانيث قال الله تع كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض
وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اى منا الكلم الاجواف ثم الكلم على الكثير لا يستعمل فى الواحد البتة حتى ثم
بعضهم انه جمع كلمة وليس بجمع تمر وثمرة الا ان الكلم الطيب يذكر الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس
من ابنية الجمع فلا ينبغى ان يشك فى انه جمع كثير ورتب وانه ليس جمع كتب ورتب فى قوله واللام ان كان جمعا
جزاء لا يخفى والصواب وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبى عم هى
سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فجابها وجه الرحمن
فاذا لم يكن له عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستوفى لما سبق من ان النكرة تعم بالوصف
كالمرايا كوفية ولان التنكير هنا للتكثير وهو ينافى تعليب النعم والى هذا جمع محمد جمع الحمد وهو مقابلة الجميل
من نعم وغيرها باللسان والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا
فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة و
الشرع والشريعة ما شرع الله تع لعباده من الدين اى اظهره وبينه وحاصله الطرق الموصلة الناقة من
النعم جعلها على طريق الاستعارة المكنية عنزلة روضات اجنات فاثبت لها مشارع يرويها المتعطشون
التى بارواح الابدان وماء الاعتقاد فان القبول الاول رفع الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذ
استوى الليل والنهار وغايها الدهور والعرب تزعم ان الثريا تنزع السحاب وتستخصه فى الهواء ثم تسوقه
فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فورثت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا
يسمى به الانجاز والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع فى بنى نماء و
ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم وصف الحامد بما ذكر تلميح الى قوله تع ضرب
الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فان الحامد لما كانت على الكلم الطيب والكلمة الطيبة
كشجرة طيبة فالحمد شجرة اصل موالاة والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد
وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تع على ما مدح به الامام الرازى هو فى تفسيره ليس قول القائل
الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تجليل من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والتنزه عن ذلك بالمقال والاتيان
بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار
والعمل فرع للحمد لولاه لكان الحمد ظاهرا الى الله تع وقبول عند عنزلة زوجة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل
هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تع والعمل الصالح يرفعه فى الحديث فاذا لم يكن عمل
صالح لم يقبل فاشار المص الى ان الشجرة الحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد والراسخ الاسلامى المبنى على علم التوحيد

والصفات وفرع الاختصاص والدوام بقوله صعد الكلم الطيب تقدم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المتفرع
المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل تعلق للمجاز بعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التحنيث
فيه ودلالة على اجلاله قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية و
المعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانى الاصول ما
يبتنى هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويرها واصلاحها بكونها على وفق الحق
ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل لطائفة التفصيلية
على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجمع ذلك نعم تستوجب
اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء
وفي الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام بطائفة بادلتها التفصيلية
موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة البارى
وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع و
النبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بني على اربعة اركان تمثيل البدل من
الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الخلق اليها ما من غوايل عدو الدين وعذاب النار
فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على اكثرها الى اربعة هي اركان
قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بني الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة
ثم الاجماع ثم العمل بالقياس وكرر ملئه الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مالك المعجبين
اي القائسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول اعتبرت الشيء
اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت
الحكم في القياس فان قلت ليس توسيط الاجماع بين السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في من
السنة والاجماع في تقديمه والثاني توجيه بوجه لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى
انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل
اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى
متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه ويسمى تفسيرا قوله تصورات الى محبوسات جمل خيام الاستتار
مضروبة على المتشابه بحيث لا يرجى بتروه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله
الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بتعبهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم
بالسر وذلك ان الرجال يستلذون بتحصيل ما هو بكر مما عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء يبتلون
بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذا ابتلاهم الله احدا منكم بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله
كبح عنان فمنه تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها اي اودع الله الاسرار
في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده ولما

4

واما عداه بتساميا او تقصيرا في الادراج والوضع قوله منصة من نصت الشيء اذا رفعته والعروس تنصب فيه المذكر والمؤنث ما دامت عروسا لجمع المؤنث
للمجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس تنصب فيه المذكر والمؤنث ما دامت عروسا لجمع المؤنث
على عرائس والمذكر على عرسان بضمتين وهذا الكلام نوع حزازة لان المعاني التي تظهرت بالنصوص وجليت
على الناظرين من مكنونها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق
المبين وكانه اراد ان المجتهدين بنا تأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما و
حقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه الفاصل المميز
بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتميز من خاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى
الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة عنوان قول وفعل
والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام والمتفق على حجيته من الانام قوله ما رفع اي
ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة عاليه باجل المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة واحيا المراسم الدين
فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا ينخفض قوله جلل الشان اي عظم الامر ما مر الزمان اي غابر
الجو وفائل مركوز اي موضوع من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة
العظام شبه بها عبارته الصعبة لغرابة لصعوبة التوصل الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز
الاشارة بالشفتين او الحاجب مجاز بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار
غوامض مسند اليه والنكتة اللطيفة المنتجة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب في الارض فاثر فيها يعني قد
اوصى الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والبط التأمل في الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر
الى الشيء بمؤخر العين والمعنى ظاهر المنح مؤخر العين للتنقيح التهذيب مقول تحت الجذع وشذبته اذا قطعت
ما تفرق من اغصانه ولم يكن في تعبه وتنظيم الدرر في السلك جهدا كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن
تعريض تابان في اصول في الاسلام زوايا طب جذرها وشنايت بحسب نظمها ومفاتيح بحجلا وانه لسن ابنى على قواعد
المعقول بان براعة في التفريعات والجزئيات المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات علم تداخل الاقسام الى غير ذلك
مما لا يلتفت اليه الشاعر قوله مورد فيه اي في ذلك المنح الموصوف بعذب كتابه وكذا الضمائر التي ما في بعد ذلك قوله
لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق فيتضمن المفهوم اعجاز الكلام انه
لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من العجز جعلته
عاجزا ولهذا اختلفوا في اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه بلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل
باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العلوم عن المعارضة الى المراد ان اعجاز كلام الله تعالى من هذا الطريق ولكونه
في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو رأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما
عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة
ومراتب مختلفة فلهذا قال اعراب السحر بلفظ الجمع وعرف الاعجاز بلفظ المفرد وقوله الثوب ما على الطاقة وزرة
الكوز الحبة التي تؤخذ عند الخبز وهي اقوى من الذنب فجعلها بالاعجاز الذي هو اوفق من السحر في الصحاح السحر

الأخذ وكل ما التف ما خفي ودق فهو سحر ومعنى تسحره بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأديته المعاني بالعبارات
اللائقة الفائقة حتى كأنه يقرب إلى السحر والإعجاز ومنها المعنيان الأول أن كون طريق تأدية المعنى
أبلغ من جميع ما عداه من الطرق الحقيقة الموجودة بخلاف هذا الإعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته و
الإتيان بمثله ومن الطرق الحقيقة والمقدرة حتى لا يمكن الإتيان بمثله غير مشروط بأن الله تعالى قادر على
الإتيان بمثل هذا القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله أبلغ من جميع ما عداه الثاني أن الطرف الأعلى
من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الإتيان بمثله كلا ما معجز على ما ذكر
في المفتاح ونهاية الإيجاز وحيث يتعدد طريق الإعجاز أيضا بأن يكون على الطرف الأعلى وعلى بعض المراتب
القريبة منه والجواب عن الأول أن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى وعن الثاني أن الإعجاز
أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله محققا أو مقدرا حتى لا يمكن للغير الإتيان بمثله وعن الثالث أن الإعجاز
سواء كان في الطرف الأعلى أو فيما يقرب منه فهو سحر باعتبار أنه حد من الكلام سواء أبلغ مما عداه بمعنى أنه لا يمكن
للبشر معارضته والإتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فإنه ليس له حد بضبط **قوله** أصول الفقه الكتاب مرتب
على مقدمة وقسمين لأن المذكور فيه إما من مقاصد الفن أو لا الثاني المقدمة والأول إما أن يكون البحث فيه
عن الأدلة وهو القسم الأول أو عن الأحكام وهو القسم الثاني أو لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الأول
مبني على أربعة أركان في الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهو مؤذن بباب الترجيح والاجتهاد والثاني
على ثلثة أبواب في الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم
وتحقيق موضوعه لأن من حق الطالب لكثرة المضبوط أن يعلم واحدا أن يعرفها بتلك الجهة لما من فوات
المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوط بمعرفة الذي به تميز عند الطالب وموضوعه الذي
يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع إلى التعريف ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذي
أذكره في أصول الفقه اعتناء للسامع عن السؤال أو قال عن لسان أصول الفقه ما هي ثم أخذ في تعريفه واصل
الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب إضافي فله بحسب اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا إلى أن
المعنى العلمي هو المقصود في الإعلام وإن من الإضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الإضافي نظرا إلى
أن المنقول عنه مقدم وإن أن الفقه مأخوذ في التعريف اللقبي فإن تقدم تفسيره أمكن ذكره واللقبي كما قال
المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق والأحسن أن يراد تفسيره تارة في اللقبي تارة
في الإضافي كما في أصول ابن الحاجب وبالجملة أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي
مفردا كعبد الله قال فيتعرفها أولا باعتبار الإضافة بناء على المشهور وقال فالآن نعرفه باعتبار أنه لقب لعلم
مخصوص سنذكره واللقب علم يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بمدح مبني الفقه الذي به نظام
المعاش وبقاء المعاد وذلك مدح **قوله** وإما تعريفها باعتبار الإضافة فمحتاج إلى تعريف المضاف وهو الأصول و
المضاف إليه وهو الفقه لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة
أجزائه ويحتاج إلى تعريف الإضافة أيضا لأنها عرض لها الصورة إلا أنهم لم يتعرضوا له للعلم بأن معنى الإضافة

إضافة الشيء وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص
بها باعتبار كونه دليلا عليها فأصل الفقه ما يختص به من حيث إنه مبني له ومستند إليه فالأصول جمع أصل وهو في اللغة
ما يبتني عليه الشيء من حيث إنه يبتني عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث إنه يبتني على علم التوحيد فإنها
بهذا الاعتبار فروع للأصول وهو الحيثية لا بد منه في تعريف الإضافيات إلا لكثير إلا لحذف لشهرة أمره ثم نقل الأصل
في العرف إلى معان أخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم إلى أن المراد به هنا الدليل وأشار
المص إلى أن النقل خلاف الأصل والأخرى في العدول إليه لأن الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران
وابتناء أعالي الجدار على أساسه وأغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فهنا
حمل على المعنى اللغوي وبالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتناء هنا عقلي فيكون أصول الفقه
ما يبتني هو عليه ويستند إليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه إلا دليله وبهذا اندفع ما قال أن المعنى العرفي أعني الدليل
مراد قطعا فأي حاجة إلى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فإن قلت ابتناء الشيء على الشيء أضافه
بينهما وهو أمر عقلي قطعا قلت أراد بالابتناء الطبيعي كون الشيئين محسوسين وحيث لا دخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران
وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر أو أراد ما هو المجوز في العرف من الابتناء السقف على الجدران
بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه ما يدرك بالحس وحيث طرح مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل
في العقلي بتفسيره والمراد أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وإنما هو مثال له للقطع بأن ابتناء الجار
على المجرور والأحكام الشرعية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والأفعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي
قوله واعلم أن التعريف إما حقيقي أي حد إما أن يكون الحد ويبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا الأولى الحقيقة
أي الثانية في نقل الأمور ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى بعض إذا كانت مركبة والثانية الحاصلة باعتبار
أي الثانية بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عن أمور فوضع بإزائها اسما من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض
كالأصل الموضوع بإزاء الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بإزاء المسائل المخصوصة والمثل الموضوع بإزاء
الكلي المقول على كثيرين المختلفين في جوابهما هو النوع الموضوع بإزاء اللاتي المقولة على كثيرين المتفقين في جواب
ما هو والتحليلي ما يركب من عدة أمور لا يتأتى ولكون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على أن الحق أنها أي
يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية إذا تقرر هذا فنقول ما تعقله الواضع ليضع بإزائه اسما إما أن
يكون له حقيقة أو لا وعلى الأول إما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجوها واعتبارات منه فيعرف
الماهية الحقيقية الاسم من حيث إنها ماهية حقيقية يعرف حقيقي بعد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها
أو بالعرضيات أو بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بإزائه تعريف اسمي بعد تبيين ما وضع
الاسم بإزائه بلفظ أشهر كتعريف الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالا كقولنا الأصل ما يبتني
عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون إلا اسميا إذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد
يكون حقيقيا إذا لها مفهومات وحقائق فإن قلت ظاهر عبارته مشعر بأن تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة
كما أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الإذن التحقيق أن الماهية

الحقيقة وتوجد من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر وتوجد بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب
عما الى لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن مطلق البسيط الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عما الى لطلب تفسير الاسم وبيان معناه
وقد توجد من حيث انها مدلول الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعرف بهذا الاعتبار اسمية البتة لانه جواب
عن ما الى لطلب مدلول الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع
نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا
وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد
الدلالة على وجوده يصير عينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط لكل التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد
فهو صدق الحد وهو ما صدق عليه الحد مطردا والكلي اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وموضع قولهم كلما
وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يخرج الحد ما نعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاختلف بعضهم عن عكس الطرد
منتقض بالمرقي وهو جعل الحد موضوعا مع زيادة الكلمة بعينها كما اذا قال كل انسان ضاحك وبالعكس انه كلما كان ضاحكا
وكلما ان حيوان ولا عكس لانه اي ليس كلما هو حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكس
لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على
المحدود وبعضهم اخذ من ان عكس الاثبات لكي فسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق
عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بحد ودعى ما ليس بحد والحاصل واحد ولهذا
ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كله **قوله** ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل
في اللغة موضوع للمركب لاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا
لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد او مفهوما اسميا كان او غيره في الجملة تعريف الاصل بالمحتاج
اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول
اما ان يكون وجود الشيء هو بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية
له والثاني ان كان عنه الشيء وهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس
على السرير والاول هو الاول كالآت النجار وما يليه الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام حده للمحتاج اليه ولا يطلق
لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق عليها
كلها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وتناقشت من وجوه الاول منع
اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها
وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما
عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تميزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد
التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج اليه والثاني منع عدم صدق الاصل على
الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز
عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان المحتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب

ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له وان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وموضوعا ولا عقليا
بمعنى الجزء ومؤثر بالحكم على دليل **قوله** والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومرتقيا والمضاف اليه تعريفين احدهما
يترتب احدهما دون الآخر ثم ذكر من عين تعريفا ثانيا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها لعموم ان يريد بالنفس العبد
نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال وهي المخاطب وانما البدن
آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها
وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيد بهما لاخروي احترازا عما ينتفع به النفس او يتضرر
في الدنيا من اللذات والآلام والمقصود بهذا القيد الشهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر علماء التقسيم
ثلثة معان ثم ذكر معنيين اخرين فصارت الحالة الحاصلة ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان
لا يشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله
اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل
ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه مذاهب الى محذور حلال وهذا لا يصح علاوة بها
وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فمع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الاطلاق
اقرب معنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه اذ فيه ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب معنى ان
فاعله يستحق محمودا دون العقوبة بالتارك وما ان الشافعي عدم الحرام بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعمال
لفظ الحرام عند علمائنا كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب
ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة وكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري و
ترك اي عدم فعل بصيغة الثنى عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة
والصلاة تسمى صوما وغير ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور
المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت عبارة في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا
انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الواجب ومعنى
المراد هنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس للكان ترك الحرام مثلا فعل
الواجب بعينه فان قلت ان حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وعلى اقتصر على الستة
بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب لا يدخل فيما يثاب عليه لم يصح
ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان
بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله او سهو من العبد او نحو ذلك وبانه كلامه
واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه
واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي
المأوى وجوابه ان الثواب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات
كثيرة لحفظه كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس عن الهوى كناية عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع

على الشرع ولا نورد كل لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة
والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عم لان
ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق نبوة النبي عم بدلالة معجزاته
فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية مخرج عن الاحكام لانها ليست شرعية
بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف لان الحكم المقترن بالخطاب قديم عند علم فكيف يتوقف
على الشرع والقائل ان منع توقف الشرع على وجوب الايمان وطلوبه سواء اريد بالشرع خطاب الله تع او شرع النبي
عم او توقف التصديق بثبوت شرع النبي على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم ودلالة معجزاته لا يتحقق
توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد
الا منافي لتوقف وجوب الايمان وطلوبه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم المراد
اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية العمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظري لكون الاجماع
حجة وهذا انما يصح على التقرير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء قوله اي العلم الحاصل قد
يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان
لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء
لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطابي فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل
فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى الدليل لكن لم يحصل بالنظر
في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود المانع ليس من الفقه
قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الفرون كعلم
جبرئيل والرسول عم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد
من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمص توهم ان اخراجه عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لورود قوله
من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم
ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عم ايضا قلنا لو سلم ذلك فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما
او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات قوله وما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية
ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ
في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد لاخراج خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو
رأي بعض الشارحين كل ذلك لعدم تصفح كتبهم فتقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام
النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى الا ازليا خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود
منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا
خطاب يتعلق بجميع الافعال فيدخل في الخطاب الانبياء عم كاباحة فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله

سواء ان ترك الامام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد
بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص لمعاملي الوجوب وفي الخامس
عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام لمعاملي الحرمة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل و
الترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه فخرجا وترك ما سوى الواجب لجوزنا لان ما سوى الحرام
والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز هذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه فخرجا مع
انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخول فيما يجيء الثالث ان ما حرم عليها في الوجه الخامس نهي المنع
عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان لبس الحرير ومعرفة النفس مالها وما عليها تصورها
ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان لبس الفقه عبارة عن الصلوة والصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها
في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة
بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجوبيات من الوجوب وغيره تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان
كما في الوجدانيات تعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه
لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد هنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ
المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي
الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم
اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل
اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينبط به الحكم اولا فالعلم المتعلق
بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات
والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذ من الشرع كالاحكام الماخوذ من العقل كالعلم بان العالم حادث
او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام
الشرعية النظرية وسمي اعتقادية واصلية لكون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وعلم
جبرئيل والرسول عم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية فيمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق
في الوقف على اسناد امر الى امر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب واصطلاح الاصول على خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير واصطلاح علماء الكلام ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
ويسمى تصديقا وهو ليس مرادهنا لانه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني انما ليس
مرادا والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق و
بغيرها تصور والى هذا اشار بقوله فخرج التصورات وسمي التصديقات ويكون الفقه عبارة عن التصديق
بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على
تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقرير والمص جوز ان يراد بالحكم هنا مصطلح الاصول
فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتشويش في تقرير مراد القوم فزعم ان المراد بالشرعية ما يتوقف على

علم الفقه

المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله
تع يدل على ان الحكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عم واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما
وجب طاعتهم باطاعة الله تع اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه لا دخل فيه
التعلقات المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون مع انها
ليست احكاما ورد على التعريف قيد لمحصله وطرح ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او
التخيير لان قيد الجنس مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب
بالافعال في صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظ قوله وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا
التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحدوث بعد العدم كقولنا
حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل
على الكلمة او وهي للتخيير والتردد فسنا في التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل
سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل في تعريف الحكم
الوضعي ذكر المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف
بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحكم بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل
معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات و
الحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان اولا منا نقسم الحدود وتفصيله لانه
نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن حصوله في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث
فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا ثالثا وجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع
اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح
غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة فيه وعليه تخصيص التعريف ولو سلم فلا نم خروجه عن الطرفين مرادنا بالاقتضاء
او التخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة
عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة
معها او وجوب ازالتها حال الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب بعض الى ان الحق
زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر فلا وجه لجعل الوضعي داخلا في
الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما ملزومان متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على
اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح
على تسميته بعض اقسام الخطاب حكما لان البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه
يمنع كونه خارجا عن التعريف وجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي فرق له في تغاير مفهومهما بل كيف يحمل
مفهوم العام والخاص على ان قول المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم
منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرفه بما ذكره بعض المحققين ان الحكم

8

ان الحكم خطاب الله تع اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تع
فتوهم المص ان هذا تعريف للحكم عند البعض والحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف
للحكم الشرعي قال المص في الحواشي اذا كان تعريفا للحكم في الشرع ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مخرجا لوجوب
الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد
اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان الحدود لا يتناوله وح لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على
هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تع تعريفا للحكم الشرعي اسناد امور اخر لا خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما توقف
على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا خرج بقيد العملية
قوله والفقهاء مرادان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب مثل الوجوب والحرمة ونحوهما وهو
مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله ترد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم
مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب لان هو من صفات الشرع وهذا مما اورد في كتب الاصول فيه واجب
عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به المقدمة العقلية على ان الوجوب ليس كلام الله
تع الثالث الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة مسامحة الثالث وهو للعلامة المحقق
عضد الملة والدين قال ان الحكم نفس خطاب الله تع فالايجاب نفس فعله افعل وليس الفعل منه صفة حقيقية فان القول
ليس بمتعلق بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يطلقون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى
وقارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثالث انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى
ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي سيوجد تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة
بفعل الولي مثلا يجب عليه ادا الحقوق من مال الصبي ورد المص اولا بانه يصح في جواز بيعه ولا يصح في اسلامه و
صلوته وكونها مندوبة وثانيا بان علاج الولي مال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مترتب عليه وهذا الدال
لا يتناول من ذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم صرحوا بان الاحكام بالنسبة الى الصبي الا وجوب ادا الحق من ماله
وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا دخل في تعريف الحكم ولان اقسام العباد مقسم المكلفين لا سيما المتعلق
بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به
الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل كما كون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته
ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عم مروهم
بالصلوة ولم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تع
واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد فيما يثبت بالسنة والاجماع
ايضا والجواب ان كلامنا كما شق عن خطاب الله تع ومعرف له ومعرف لمعنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه

لان الوجوب من صفات فعل المكلف مثلا

غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى
القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الحاس انه لما اخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف
اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص العمل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف
الفقه مستدركا واجاب عنها بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج
مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل
الجوارح عن تعريف الفقه ويقابل ان يقول اذا دخل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان كل
وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء
او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجا وجوب العمل بمقتضياتها فيدخل فى الاقتضاء الشمولى
لانا نقول لا نسلم خروج بقيد العملية ولزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يجاب ان التقييد بالعملية يفيد
اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع فتمن
الحكم او باصل المقيس او عليه يخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على
تقدير ان يكون حكما وانما قال الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مستفاد من خطاب الله
وح يكون مقيدا بالشرعى تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشارع فوق ما لا يدرك لولا خطاب الشرع
اذ لا مجال للعقل فى درك الاحكام فلو كان خطاب الله لا تعريفا للحكم على ما زعم المص لا للحكم الشرعى لكان
ذكر الشرعى تكرارا البتة اى تفسير قوله فيدخل بهذا ان تعريف الفقه على راى الاشاعرة شامل للعلم بدليل
كحسن الجود والتواضع اى وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اى حرمتهما وكراهتهما وما يشبه ذلك لانها
احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم وان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك
لو كانت من الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص
العلم بها وفيها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم
الاخلاق وان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق
ومن العمليات علم الفقه وكانه يكفى ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية هنا قوله ولا يزاد المصطلح من الشارحة
ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم
ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدينون وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولذا ذكروا قيد
الاكتساب والاستدلال فالامام قيد فى الحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال مواخراز
عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها يعنى انه لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به وقيد
العملية لا يكفى اذ لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهم المصنف فاعترض بمنع لزوم
ذلك بناء على ان الفقيه من الفقه والفقه ليس علما بعض الاحكام وان قلت حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها
بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحيا على ان العلم بضروريات الدين
ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفه للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا

عند هم ولا الاصطلاح على ذكرها حاطا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه
بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين
مثلا واما البعض مطلق وان قل الاقسام باسرها باطلا اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها
بانقضاء دار التكليف لا انها كثيرة وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حد الحاصرين وضبط المجتهدين
وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يحيط
لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت ضبط فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من موفقيته بالاجماع قد لا يعرف
بعض الاحكام كما لو سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول
الكمية بالكسور المضافة اليه من النصف وغيره فرون وابلا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق
النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الاول فقيها وليس كذلك
اصطلاحا وهو مذكور فيما سبق فلم يصرح به هنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان قيل لا يراد الكل
ايضا ومنها ظاهر وهو ان من الاحكام ما يتعين على الكل دون كل واحد كقولنا لكل القوم دفع هذا الحجر لا لكل واحد منهم ومنها
ما هو بالعكس كقولنا لكل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا لكل الناس ومنها ما لا يصلح كقولنا فرض لكل القوم او
لكل واحد منهم وهو الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة للاحكام وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام
اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهى الحوادث لا ينافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام
الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل فى الوجود على التفصيل وملتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم
ان الاول بلا تناهى الحوادث والثانى بثبوت لا ادرى ولا اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى
العلم بها التهيؤ لان رد المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من
الاستعداد يقال له التهيؤ القريب وما به التهيؤ يكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماعه
الاخذ والاسباب والشرائط التى يمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رد المص بما يرد اوجه يمكن الجواب
عنها بان الاثم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز
ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة لوهم العقل او مشاكلة لطبع الباطل ونحو ذلك ولا اثم ان
يكون شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليها حديث معاذ حيث اعتمد
الاجتهاد برايه فيما لا يجد النص ولم يقل النبى عليه فان لم يكن خلاء للاجتهاد ولا اثم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ
المخصوص فان معناه ملكة تقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع فى العرف كقولهم
فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة وعلى انها المحصلة اعنى الادراك وكقولهم
وجه الشبه بين العلم والجهل كونهما حتمى ادراك قوله علما هو العلم بعرض مخصوص للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل
الاحكام لخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحى بحكم فالعالم به وهو الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم
ثلثة احكام سمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا عما نزل به الى العلم بما ذكر غير مكونه متوقفا بملكة استنباط
الفروع القياسية من ملكة الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة

الوحى ولم يتأت بعد فلا يسمى شرعا الفقيه فقه
قوله مع ملكة الاستنباط صح صح

من غير افتقار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط
في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانا نجد الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها
على كون الشيء فقها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل انما يستقيم في اول القياسيين واما
من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز
للمجتهد التقليد بل عليه التعرف المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية تما ظهر
نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها ظاهر للمجتهد
السابق في الواقعة ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر
نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم هنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم
وهو عندهم اسم لعلم مخصوص يعين اكابر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم للعلوم التي تتبدل بحسب الازمان و
الاعصار فيوما يكون علما لجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عم
ثم اخذ تتزايد الى الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النسخ والاجماع على خلاف اخبار
الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد
به العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريف
بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل
الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى كل من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح
لكن يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع انه اذا اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة
فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا
في كثير من الوقائع الى عائشة رضه ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على اعم الاغلب فهو غير منضبط
لكثرة الرواة وتقدمهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الاحاد
من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله**
فجوابه اولا مشعر بان ما ظهر بالقياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص
او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية
قوله وثالثا هو الذي ذكره في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع
على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواترا المعنى وصار معنى اعتبار الشارع غلبة الظن
في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت وعلى التقدير بكون
ثبوت الحكم المظنون قطعيا يصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون
ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا بحسب علمه ما بلاحظ هذا القياس وهو انه قد علم
كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تقدير تصويب كل مجتهد
واما على تقدير ان المصيب واحد فلانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او موثابت

ثابت بالنظر الى الدليل ان لم يكن ثابتا في علم الله تع ويكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا
لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر
الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي بالاحتمال عدم الثبوت في
الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل
به قطعا للدليل القاطع دل على وجوب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تع والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله
فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة
اليه وحكمه انا لا نم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم انه حكم الله تع لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تع
والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تع قطعا كما هو رأي البعض يكون
ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا **قوله** واصول الفقه ما يبحث كان بيان مفهوم اصول الفقه فبيان ما صدق
عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة في الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره
والوحي ان كان متلوا فكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من العصر فالاجماع والا فالقياس
او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عم اولا والاول ان تعلق بنظم الاعجاز فكتاب والا فالسنة والثاني ان
اشترط عصر من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي وغير ذلك
فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال ما حدا والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم
نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في
الاحكام ثم العلة الاولى اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد
الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للعلة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع
فالحكم بالتحقيق مستند اليها واما القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن هنا قال اصول
الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض بوجوه الاول
انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاق على الاب وان كان
فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء هو الذي مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا
عن شيء اخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى الفقه لازمة في كل قسم فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا
الكلية قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقرير
في صورة اخرى وهو معنى الاصل المطلق الخامس ان الاجماع ايضا كذلك لتوقفه على السنة ان لا يكون اصلا مطلقا
والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لزوم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل المعقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل
في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء اخر بحيث
يكون فرعا في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة
وهذا بين واما الاب فانما يبتني على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني
السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه والغير البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فيما نحن فيه

اما شرايع من قبلنا فهو راجعة اما الى الكتاب او الى السنة واما التعامل فراجعة الى الاجماع وقول الصحابي كذلك

هذه الاصول للحكم السمعي قندي ٨٠

لا ينبغي به

وكان تقول الاصل به

يكون اولى واقوى من البعيد في منع السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع
فضلا عن ان يكون مربيا لكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن
الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات المتحققة الى انواعها وافرادها
كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاثبات لمثل ذلك والتنبيه عليه غاية ما في
الباب انه طريق الى الرابع اذ ان اريد بالتقدير التقدير في الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقدر الحكم ويثبته
في صورة الفرع فلا نم امتناع التغير بدونه وان اريد بالحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون
اصلا كاملا وعن الخامس بالتسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نقل الدلالة على الحكم فان
المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد
الاصول الثلثة والعلة المستنبط منها وقد اجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم
بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ان تم يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني قوله وعلم اصول الفقه
بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح شيء
الادلة والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل
القرب مستفاد من ابناء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه الى البعيد متوصل
الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بالقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه
ليس اقرب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك
يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة وكيفية
صدورهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق
بكل من اعمال حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه يستنبط منه عند الحاجة ويقاس عليه اي على
ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فجعلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها
احكام الشرع على التفصيل فيسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام
وعمموها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب و
الندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير
نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب مثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام
اجمالا وبيان طرق وضوابط ليتوصل بها من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن
ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاصطلاحات ما يليق
بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولهذا القواعد كثيرة كما سيأتي
لقيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف وتامل ان منع كون قواعده مما يتوصل
به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط وملاحقته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية
فان الجواب اما يحفظ وضعا او معرض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وسموها

اعتبار

نكاية عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله وفي ما الفقه بالفقه اعلم ان احتمال الصدق والكذب يسمى
حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن
حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل بها الدليل نتيجة و
من حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم
عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى حدا اصغر ومحموله حدا اكبر والدليل
مؤلف لا محالة من مقدمتين تشتمل احديهما على الاكبر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى ولهذا ما
يشتمل على الاصغر فيها يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل لهذا الاعتبار
الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا
اذا قلنا العالم واجب لانه مامور الشارع وكل مامور مامور الشارع فهو واجب فالعالم الاصغر والواجب الاكبر والمامور
الاوسط وقولنا العالم مامور الشارع هو الصغرى وقولنا كل مامور مامور الشارع واجب هو الكبرى والدليل المذكور
من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند
الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وهم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول
لتخرج المطلوب مثلا تقع المانعة سوى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية سوف على البحث من
احوال الادلة والاحكام وبيان شرطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب
اصول الفقه ويندرج كل مباحث العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه قوله ان يكون القياس قد اوتي
اليه رأي المجتهد بشرط ذلك فما سبق فيه اجتهاد او رأي التحرز به عن مخالفة اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد
او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب
اليه احد والمعتبرون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد
قوله ولا يقال الى الفقه لان الفقه يتوصل بقواعد الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها
الاربعة لان عليه ما ليس من الادلة الاربعة قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يبحث عن
احوالها على حذف المضاف اذ لا بحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف
شائع في عبارات القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه بالعرض الذاتي ما يكون منشأ في الذات بان يلحق الشيء لذاته
كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم من داخل
فيه كالحيوان للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حمل ما على موضوع العلم كقولنا
الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع
او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه
راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
لا ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع دخل في ذلك فيكون موضوعه

الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون مسائل
الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود
بالنظر في الفن هي الكيفيات المتفرقة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة عند البدايهي في نظر الاصولي
لتقررهما والكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالتواتر
الشافة وخبر الواحد واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون بحوثا عنها في هذا العلم ولا داخلة في طوق
ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم
والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جليا اسميا او فعليا ثلاثة مفردات او رباعية معربة
او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا بحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار
ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته وخلو كل ما سواه
بضاعته لا من جهة امكانه وحدوثه ومركبه وبساطته وخلو ذلك قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث
الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات لانه بحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور من حيث انه
جنس او فصل او خاصة فيركب منها حدا او رسما وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى التصديق
ومن حيث انه قضية او عكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحث المنطق راجعة
الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا فالحد
وان كان مركبا من الجنس والفصل فالرسم وان كان له خاصة لازمة بينة فالرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك
راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط
فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح انه صاحب الاحكام لان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة
والبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها بالقدر الممكن من اثباتها والبحث عن احوال
والاحكام لانا رجعنا الادلة باتمامها الى الاربعة والاحكام الى الحسن ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية
اثبات الادلة للاحكام اجمالا وجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى الاحكام كما ذكره
المص في تحصيل القضية الكلية التي يوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق
لحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يصلح لاصالة الاستقلال قوله ان يريد
بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية امارات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا يخلو الدليل
الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه عليه ما في الباب ان العلم يوجد بمعنى الادراك الجازم او الراجح
ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وما اضطر الى ذلك اخر الامر
وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما
يشعر به كلامه قوله واعلم ان ملته مباحث والموضوع اورد بالجمهور المحققين بتبعية الناظر
هو الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان

فوق

فوق الاشبه غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا وعلى الاول اما
ان يكون العوارض التي لها دخل في البحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف
الاخر او لا فان كان كذلك فهو العلم كالمضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام
والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشيا عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم كالكونه
عبادة او عقوبة لتميز الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن البحث عنه اضافة كما في الفقه البحث عن وجوب
فعل المكلف وحرمته وغيرهما وكان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في البحوث
عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور و
التصديق الموصل اليه في ذلك على ما فسره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف
الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات واي
المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان
مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجبه كيف وانما يلزم
لو لم يكن الموضوعات الكثيرة منتظمة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط
تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها
وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاعضاء والادوية والاغذية
والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية
في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة
علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقشة لان موضوع الاصول
ليس اشياء كثيرة او محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع و
القياس على الانفراد او الاشتراك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه
قد يذكر الجنس المبحث عنه في الحقيقة المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو كذا الشيء
من حيث كذا او لفظ حيث موضوع للمكان المستعمل لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود
اي من هذه الجهة وهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كنحو
موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث
عن العوارض التي يلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك
كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والعدم والحدوث ونحو ذلك ولا بحث فيه عن حيثية الوجود
اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها
في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع
وفي الثاني بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم ولو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح

ان بحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا بحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل
ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي يلحقه من تلك الحيثية
وبهذا الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما يظهر كلام القوم لا بيانا للاعراض
الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المص من تشارك
العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض
المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان
ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا لبس الصحة والمرض مما يعرض البدن الانسان من حيث
يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة
والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع
لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيدا بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار تلك الحيثية
وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع
بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور المحقق في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة
وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي يختص به نوع بحث في علم عن
بعض انواعها وفي علم اخر عن بعض آخر فيسامر العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وهو كذلك
لا اتحاد العلم او اختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى
موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف
باختلافها كذلك فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد
بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض الآخر علما آخر فكما يكون علمان متشاركين
في الموضوع متمايزين بالمحمولات واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث
الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع
والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي
السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان يختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم
يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها
وتوابعها الحادثة فيها وتفصيلها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير
وهو موضوعه الجسم الحسي من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والسانح فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو
كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية الطبيعية مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وهي نظرا اولا فلان
هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية نائبة جزء من الموضوع واخرى بانها مبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما
حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا للمحاولة انواعا واجناسا وكلوا بما احاطوا به من اعراضه الذاتية

فحصلت

فحصلت لهم مسائل كثيرة مختلفة في كونها بحثا عن احوال وكل الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار
علما واحدا متميزا بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان
المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا مانع للعلم الواحد لا ان
يوضع مشتملا او يشتمل مسائله بحث عن جميع عوارضه الذاتية ونظيرها ولا مانع لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في
احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوضع في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا
او يوضع في كل منهما مقيدا بقيد آخر وكل الاحوال المحمولية مطلوبة والموضوع معلوم من الوجود وهذا الصلح سببا
للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة ولكل احد ان يجعله علوما متعددة
بهذا الاعتبار مثلا كعلم البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك
يكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف ولا ينضبط الاتحاد والاختلاف وكيف هذه المباحث
في كتاب البرهان من منطق الشفاء قوله واما فلما استدل على ثبوت الاعراض الذاتية لشيء واحد بان الواحد
الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بكثرة وان كان بعضها جسميا كالقدرة وبعضها اضافيا
كالخلق وبعضها سلبيا كالغنى وعن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة
انه لا شيء من تلك الصفات لاحتماله جزئه لعدم الجزء ولا لما بين لامتناع اجتماع الواحد الحقيقي في صفاته الى امر
منفصل كان ينبغي ان يعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون لكل واحد منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي
اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو مخالف بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت
عرض ذاتي وح في البعض الآخر لا يكون جزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او بغيره ولا يجوز
ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل
في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم
فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب نوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي
الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف
الشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق
اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم الاشكال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان
في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان اريد الاشكال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون
لحوق بعض الاجزاء بعضه وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج بعض الصفات الى بعض
يوجب النقصان في الذات كيف والخلق موقوف على العلم والقدرة والارادة قوله فيضع تفريع على قوله
وبحث عن كذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اي جعل
على قسمين والافتتاح التوقف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج من القسمين لكونه غير داخل في
المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس
تقديما لما قدم بالذات والشرف واما ثانيا بالترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا لم يكن القياس قوله

الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما
غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع
المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا
له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة
على ان القرآن تفسير الكتاب وبان الكلام تعريف للقرآن ومنزل عما تشتبه به لان المجموع تعريف الكتاب
تسلم وذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره على ما هو تعميم البعض لانه
مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه
لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقول عنه الكل بلا ازالة هذا الوهم صرح المص بحرف العسر
وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند
الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وكل آية آية لا مجموع
القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل وجزء تخصه بها كونه معجزا نازلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل
لازمان للوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عم وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف
القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمان النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك
عنهما في زماننا فهما بالنسبة اليهم من اظهر اللوازم واوضحها ودلالة على المعنى بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم
البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمص اقتصر
على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها
والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخة التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه يعلم بالعهود
المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص مصحف ابي
او الشهرة كما اختص مصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الاعجاز والانزال ولا الى تاكيد التواتر بقوله بلا شبهة
لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكره في كثير من كتبه المتقدمين
انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قوله بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين
ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور وعلى انها
كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار ولا نكير من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة
في كونها آية تامة وجواز تلاوتها انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد
الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في ذلك
بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل على ما
اختاره المتاخرون هل يبقى اختلاف بين التعريفين قلت نعم هي عند الشافعي مائة وثلث عشرة آية
من السور كما ان قوله فباي الآء ربكما تكذبان عدة آيات من سور القرآن وعند الحنفية آية واحدة من

من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت
كذلك او نعلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اوائل كل سورة الحمد لله رب
العالمين فانه يقدر تقديرا او يكتبها تعليما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف جميع
ما يشتمل الكل والبعض الا انه ان ابقي على عمومه يدخل في حد الحرف او الكلمة من القرآن وليس قرآنا في عرف الشرع
وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب
وعلى ما دل عليه سياق كلام المص المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا المعنى الكلي والمراد
عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الاول يعني تفسيره بالقرآن قلنا
نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا
ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون مجملا
بين الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام
المنقول في المصحف فهو اذن يكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك

قوله فان تمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسير اللفظ الكتاب او
القرآن بمنزلة عن سائر الكتب او الكلام الازلي كونه في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة
ونحو ذلك فلا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي
موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور
انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لان نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية
القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقف على ماهية الكتاب
وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب
والقرآن فالمص صرح بانه ليس تعريفا لماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق
في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن الى ان ماهية
الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما يغني عن الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه المصحف مطلقا
على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بعد التواتر فلا دور قلنا عدول عن
الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز الغير الظاهر في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم
الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس
كمعلومية وجود رسوله لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم
الكلي ففي كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه اي تميزه بخواصه
فان كلمة اي تطلب بها تمييز الشيء عما يخصه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قوله
عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف
والاصوات لا تكليف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات

اشارة

تعريف المصحف

والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائم بمحالها
يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصوليين منوطة
بالكلام اللفظي دون الازلي جعل الكلام اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا بقال التمييز
يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف
ذكر باقي القيود ليحصل المساواة قوله على ان الشخص لا يجد لان معرفته لا يحصل الا بتعين شخصاته
بالاشارة او كونها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته حد التام وهو انما يشتمل على مقومات
الشيء دون مشخصاته ويقابل ان مدلول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان
يجد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك
في جميع القرآن مركب اعتباري لا محالة فح لا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخصه من الكلفات
وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات ماهيته لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب
التعريف وان ذكر معها العوارض ايضا لم يجب ودلم صدقها لامكان زوالها فلا يكون ضابطا وفيه نظر بجواز ان
يذكر معها العوارض المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل
يجب والحق ان الشخص لكن ان يجد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحيث الوجوه لا بما يفيد تعينه وتشخصه
بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان كون
هذا او هو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان
ما تواتر كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبرائيل عم ولو كان عبارة عن ذلك الشخص
القائم بلسان جبرائيل لكان هذا مما نزاله لا عينه ضرورة ان الاعراض تشخص بحالها فتتعدد بتعدده
وكذا الكلام في كل كتاب او شريعة الى احد فانه سلم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو
او غيرهما واذا اتحقق فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او
عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير الحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص القائم
بلسان جبرائيل خاصة يكون القول على ان الشخص لا يحد بناء وبيان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد
لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها بهذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالقول من اوله
الى آخره وبالجملة هو بهذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي
لا يتعدى الا بتعدده الحال شخصا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقول من
اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع
المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله وتفسير القرآن
والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تتبعي اي تبلغ بواسطة المشخصات
حدا لا يمكن تعددها الا بتعدده الحال كقول امرئ القيس تقاتبكن من وكري حيث منزلي الى آخر القصيدة
فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والآيات والآيات الحاصلة بالحركات

الكلمات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا اضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير مشخصا
جسميا لا يتعدد اصلا فالمص اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل الاتصاف بتشخص المحل
ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان
يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى تقدير تسليم لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف
معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض شرح اولا وآخرا توقفنا من كلام شرحه قرآنا كان او
غيره بدليل سور الانجيل والتوراة ولهذا احال الى قوله سورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله
وتوردها الحاجة اي سان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام والكلام في تعريفه جار
على ذلك والمراد بالاحكام المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يسمى في علم العربية
مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك
من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما تعلق بافادة اكتساب المعنى وهذا
يعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورثة في الباب الاول بل الامر ايضا ولهذا قيل كان صرفها
الا يوجد في الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم اليق وورد
السنة قد ذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع
للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان
باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو
الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث
الاول ما بالاشارة وما بالدلالة وما بالاقتضاء وثانيها الاستدلال بالعبارة والاشارة والثابت بالدلالة وما
بالاقتضاء وثالثها الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها انما هو صفة للمعنى فان كان
بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرط لصحته فذهب بعضهم
الى ان التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى
والبواقي للنظم وصرح المص بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحل وميلا الى الضبط
فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات
الى العبارات واضلالها من دأب المشايخ وعلى ما ذكرنا تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحل قولهم
اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واراد وا انه النظم الدال على المعنى
للفظ بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ
والمعنى وكذا الاعجاز متعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادة المعنى فانه
اذا اعتبرت افادة المعنى بالتركيب حدثت اعراض مختلفة بحسب اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم
فان روعيت على مقتضى ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حد المنع معارضته صار
معجزا فالاعجاز صفة النظم لا ان الاطلاع عليه خارج عن النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه

ما هو صفة اللفظ والمعنى الاقسام الاربعة من التقسيم الرابع وتفصيلها كما ذكره الاستدلال بالعبارة

باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى ؟

ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما قيل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا
ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا
دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عندهم هو المعنى
خاصة قوله المراد من النظم هنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مرتبة المعاني
مناسبة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لانوا اليها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو
الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حب وذكرى كان
لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك وكذلك
فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته
والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ
دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الدر فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا
النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى الكلام
فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم
على التوسعة والمعنى هو المقصود لا يسامح حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط
لا تختص بالعذر وذلك نحو ان لا يتهيأ شيء من البديع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير
اختلال نظم حتى بطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان نحو فاقبر اوى او زيدا فقيل واما
الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في
القرآن وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة
القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف
تقديرا وان لم يكن حقيقة او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لا يدل له فان قيل
فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم الشرعي المنقول مجاز في غيره قلنا لم
يجوز ان يراد الحقيقة وينبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبقا
قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرأ
انه اشارة الى انه لا يجوز الاقتداء والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل
المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس المصحف كتب بالفارسية
فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص
عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع
الى قوله على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال غير الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف
المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا تنقح لاحد قال ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها
تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف قوله باعتبار وصفه لبيان التقسيمات الاربع اجمالا في لفظ

ثم

ثم دلالته على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور
المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه
ظاهرا كان او خفيا وفي الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم
باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول
مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه كوخط او لا المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه
فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل
على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان
متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والخاص اسقط المأول عن درجة الاعتبار
وارجح الجمع المشترك وبالتقسيم الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة
والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى النظم والمفسر والمحكم
والمشكل والخفي لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا وان احتمل فان كان ظهور معناه بحيث
صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان
خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو
المشكل والا فان كان البيان من جهة الخفي فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق
العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان
مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو دلالة والا
فالاقتضاء والعبارة في ذلك هو الاستواء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من جملة الاقسام التباين
والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كالخاص قلت هذه تقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة
من تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما
معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما
في اقسام التقسيم الاول فان كان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراده الباصرة ومشترك
من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم قوله وهذا ما قال غير واحد الاسلام عن التقسيم
الاول بقوله في وجه النظم صنعه لانه يقبل الصيغة واللغة مترادفان والمعنى لتقسيم اللفظ باعتبار معناه نفسه
لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة
للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا
ما يؤخذ اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والوضع كما بين حروف ضرب بازاء المعنى الخاص بين هيئة
بازاء معنى للصيغة واللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فيعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وغير عن
التقسيم قوله في وجه استعماله ذلك النظم وجريانه في باب وضع البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع

لم يكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح
فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق
اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعنى اي معرفة طرق اطلاع
السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله
القسم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه بوضع كثير
او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان
لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستوفيا لجميع ما يصلح له من افراد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه
وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص واعلم وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من
اقسام الخاص فيشمل اللفظ بهذا التقسيم المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى
كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل الوحدة الثلثة فيدخل فيه المشترك بين البعضين فقط وهذا
التعريف شامل للاسماء الخ وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة
بل تحكم لا الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر كالزكوة والفعل والدوران
ونحو ذلك وليس من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستوفى
لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا اخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له
كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والا يصلح لان
المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستوفيا على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستيفاء اعم من ان يكون
على سبيل الشمول كما في وضع الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري
او لا فله كذا والمشترك مستوفي لمعانيه على سبيل البدل فلا يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها مستوفية
كل فرد على سبيل البدل قلنا لا نسلم ان ليست موضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصح جوابا عن النكرة المفردة
دون الجمع المنكر فانه يستوفي الآحاد على سبيل البدل عند العاملين بعدم حجيته ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع
لكل واحد من وحدات الكثير او لامر مشترك بين وحدات الكثير او لمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع فيكون
كل من الوحدات نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك
والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب
الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها بحسب جزئيات المعنى الواحد المختلفة
بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي
وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستوفي لكل فرد في حكم
النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك
وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لان استعمال النكرة
المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لا ما نقول لا نم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي

وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا
يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل
تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول لم يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الالف موضوعا لكثير
غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاضرار عن
سماء الاعداد حاصل بقيد الاستيفاء لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما ينقص منها
المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا
وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستوفية
لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستوفي مرفوع صفة لفظ ومعنى استيفائه لما يصلح له تناوله لكل بحسب الدلالة
قوله والا فجمع منكر المعتبر في العام عند اهل الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار
امر مشترك فيه سواء وجد الاستيفاء اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستوفيا اولا فالمص لما اشترط الاستيفاء
على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استيفائه وعاما عند من
يقول باستيفائه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي دل قرينة على عدم
استيفائه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على
البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في
قوله وان لم يستوف فجمع منكر ونحوه وفساده بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع
في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين
مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغيره ذلك
قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة خاص والعام والمشترك
والمأول وفسر المأول بما يرجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان المأول
قد لا يكون من المشترك وترجيحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في البيان ان الخفي والمشكل والمشترك
والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا ازال خفاءها بدليل يحتمله كخبر الواحد والقياس
سمي مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول من المشترك لانه الذي من اقسام
النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس
او التامل في الصيغة كما في ملتقى فرد ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل
مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة لتحقق كونه من اقسام
النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحمل كلامها على سبيل البدل فاذا حمل على
احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف
ما اذا حمل عليه بقطع فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون لهذا الاعتبار
من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطع

بل المأول

قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد
ما ليس بمضمر ولا اشارة والصفة بقيتها هذا التقسيم لهم مشتق يكون معناه غير ما وضع له المشتق منه مع
وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب
مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق
عن اسم الزمان والمكان والالة وكذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى
المفتاح هو الفتح مع الفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف
التعبير عن المكان والالة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التعبير لا يصدق الا مع صيغة يكون
على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به الشيء انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان
والمستفعل والمفعلل وكذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا
معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الجربة هو الجربة مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج
هما الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك لمنع خروج اسم المكان والالة للقطع
بان معنى المقتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج
معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كقائم ومقتل ولا يصح
التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسما لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق تغير تارة باعتبار
العلم فيقال هو الاتحاد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر فالمردود مشتق
والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ مناسبا
في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا
يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا
غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق يشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد و
ليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تا فجر مرقبة فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض قوله
فهي ما وضع لما لا ما لا فرد من التقسيم بعض انواع النكرة وهي كالمستغل والفرد دون نفس المسمى وفي
مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورده تعريفا للنكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله
عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء
بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون دلالة اللفظ
ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه
اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم
انه كما يريد ان الجنس الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات
قد لا تتنافى كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العين فانه عام من
حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية

والعين

والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع الكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ
الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة
الموضوعة خاص من وجه تعام من وجه فسيجيء جوابه هنا غايته ما تكلف في هذا الموضع والكلام بعد كل النظر قوله
فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص
الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في العام الخاص الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك
وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ الماية ايضا
موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسما له نظرا الى استعمال معناه على اجزائه فاحتيج في
التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم
على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم فقبل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك
وبقيد الانفراد عن العام ولم يحترز بالتثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف
بهذا لانه افراد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس و
النوع وقوة خصوصه بحيث لا يشركه فيه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل
افراد العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني
والنسب بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يخص باسم
العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا
واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورده كالمص او دون الواو ضرورة ان الحد هو
نفس مجموع القسمين واجاب بان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يوجد منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر
كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ خاص
مدلول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي
المعين المتشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا
خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب
المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان لفظ
في ذلك وعبارة هم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويعينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ
الثلاثة في ملئه قروء ويتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله
قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشيء عن دليل وهذا سيجيء في اخر القسم الثالث ان القطع يطلق
على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشيء عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشيء
عن دليل اخص من مطلق الاحتمال وبعض الاخص اعم من بعض الاعم فلهذا قال والمراد هنا المعنى
الاعم قوله فقوله تا ملئه قروء بيان لتعريفات على ان موجب خاص قطعي تعبير الاولى ان القروء ان حمل
على الطهر يطلق موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مولوها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة

بطلاقه

ان لم يعتبر وهو ظ فان قيل كلا ما جابر اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر
معلومات واما الزيادة فلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلث حيض
وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في خاص وشهر ليس كذلك بل هو عام او وسط وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة
الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومنكر جابر في العدة كما في عدة الامة فانها على
النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عنده الا ثلاثة فمثله اطهار غير الطهر الذي وقع فيه
الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الظ حمل الكلام على الطلاق الشرعي الواقع في الطهر لانه المقصد نظر الشرع في بيان
ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في
حالة اشارة الى هذا وعلى اصلنا لا يستدل لمنع الطلاق وهو ظاهر لانه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب
ثلاثة اطهار وبعضها بل الواجب الشرعي لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم منع البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة
لا باعتبار انه ما وجب بالعدة لكنه لا يفيد اثباتي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه
الطلاق نعم نفعه ايا ضيقه في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب تلك حتى بعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض
الطهر جواب سؤال توجيهه ان لا نم اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضها لا ثلثة وانما
يلزم ذلك لو كان الطهر بها الجزء كما يقال بين الدينار وهو جزء بل اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة
مثلا وتوجيه الجواب عليها ذكره النووي ان الطهر ان كان اسما للجزء فقد سلم ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم
انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل منه ودون استحالة منع ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص
انه ان لم يكن اسما للجزء لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء
من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدة الا ما ظهر
انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا يتصف باسماء الا عند الاعتداد انقطاعها
بالاعتدال وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة
بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق
ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا كالبعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا
ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدة كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف
اول النهار بكونه يوما واحدا الا بعد كل جزء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول لوجود الانتهاء الى
الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث لوجود الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى
جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها هو كقوله عليه السلام من فروع العلماء
ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع
مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا افتقر المص الى
الاشارة في اثناء كلامه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات
يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن مرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة

بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بسليم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ
بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق
الغير المرة بدون ما يدل على تعدده وترتيب لا يصلح تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا لثالثة بل الصواب
ان قوله مرتان قيد الطلاق مرتين لا تذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله مرتان الطلاق مرتان
اي سابق بدليل قوله ثم فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء
المراة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية
فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة
في الافتداء تقرير فعل الزوج على كسبه وهو الطلاق لانه تعالى لما جوزها في قوله ان لا يقيما خفتم جانب
المراة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي يقرر ما سبق
وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوع الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج
في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح والا لازم ترك العمل
بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه عليه السلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانت على مال او بدونه فدل على مشروعيته بعد الخلع عملا بموجب الفاء
قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد بتوسيط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله
الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين يدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها بعد المرتين فكيف يحكم
بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله والجاري كلام الى اخره كلاما معترضا مستقلا وارد
في بيان الخلع غير منصرف الى التطليقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل عليه
سياق الكلام وهو ان الافتداء منصرف الى التطليقتين والمعنى لا جناح عليكم ان تاخذوا في التطليقتين شيئا ان لم يخافا
ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد ولان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو
معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن التطليقتين فكانه قال فان طلقها بعد التطليقتين اللتين كانتا
او احدهما خلع او افتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل التطليقتين
عملا بموجب الفاء في قوله تعالى وان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية اي لزوم سريع الطلاق بقوله فان طلقها
لزيادته على الخلع المرتب على التطليقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على التطليقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب
الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد
بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية
في ان الخلع طلاق وانه بلفظه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لان الخلع واجب عن الاول بانه كونه
رجعيا انما هو على تقدير الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد اجاب بان الطلاق
على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في
انما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه بلفظه صريح الطلاق

فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة
ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان
طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا بقال الترتيب في الحكم لا ما تقول الفاء
الترتيب للترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى
ترك الرجعة فاما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عم فلا بد ان يكون قوله عم فان طلقها بيانا
لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر
التسريح فلا يحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الآية على جواز مشروعية الطلاق عقيب الخلع قوله
ان تبتغوا مفعول لاحل لكم ما يحل مما يحرم اراد ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم و
الابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة بقوله عم غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد
الفاسد اصلا بل يتراخى الى الوطء قوله والخلاف مثال مسألة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المناقشة
بمستقبل النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكح نفسها بلا مهر لا يصح محلا للخلاف لان نكاحها
غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان
لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها
بلا مهر قوله الباء لفظ خاص بمعناه حصة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما
فرضنا المشهور ان الفرض حصة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج
والاماء من النفقة والكسوة والمهر بعد تزويجه بعلي وعطف على ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثاني
في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حصة في التقدير بدليل غلبته
استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها وتفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضنا لها قدرنا لها ومنه
الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتقديره بعلي لتصحيح معنى الايجاب وقوله وما ملكت
ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا خلافا لتصريح الآية ما حقيقة
في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص عن ذلك وقال حصص لفظ المهر اي تقديره بالشارع وحصة ان
اسناد الفعل الى الفاعل حصة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث استعماله على الاسناد خاصا
في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا قد فهم منه الا انه يتوقف على ان كون الفرض هنا بمعنى
التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا الدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة
محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص لتوتر الاول ان لفظ حتى في قوله عم فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها ووطء الزوج ح يكون غاية للحرمة الثابتة
لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما ان الصوم يثبت
حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج ح يهدم حكم ما مضى من طلقات
الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية

الكثير لا يوجب

الشيء

الشيء قبل الوجود اصلا فمن القول بانه يهدم ما دون الثلث كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان
وطء الزوج ح مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته
الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي
جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا يثبت له سوى الذوق فيكون الذوق
هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج ح محللا اي مثبتا للحل فمن ما
دون الثلث يكون الزوج ح متمما للحل الناقص بطريق الاولى وتوهم انه ان في قوله السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة من الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة فمن القول بان القطع
يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب
ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات
ما يكون حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة الى اي
محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وبقي
المسلمين اعتبار ان سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند الاشاعرة
التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع و
التوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق
وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند
حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس والمستدل على مذهب
التوقف ما ذكر بيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى بيان انه مشترك اما الاول فلان العدد
الجمع مختلف من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل والجبائي ما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق
لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في
الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع
فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف
والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني التأكيد
دليل العموم والاستغراق والالفاظ لا تكسب الا كبيرا صريح بدليل انه العربية وعن الثالث
ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حصة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد
مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال ولهم الجمع كالناس وكان
ابو سفيان واعد رسول الله عليه السلام يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا
الموعد رعب ونوم وجعل نعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين لام
الذي قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله
لانه المتيقن استدل على المذهب ح بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد

في الجنس والثلث في الجمع هو المتبقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو
داخل في المراد فيلزم ثبوته على التعدد بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض
والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى
ان التوجيه بقوله لفلان علي دراهم مبني على تعذر كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل في جمع الكثرة
ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال قوله لان العموم المستدل على المذهب
المحتار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه
فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة لكثرة من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها وحاجة الى التعبير
عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع يثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد
يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او كونه كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير
عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من
الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل لعلهم ذلك بالقرائن
قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يعلم بالقرائن فان المناقشين لم
يتعلقوا بنص الوضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطئا
انه اخرى من قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة
لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وسببه مفض الى الوطء فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض
بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب عنه بانه قد خص من المبيح الامة بحرمة
والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة
فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله وان تجمعوا في
معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء
بملك اليمين قوله في مقدار ما تناوله الاثبات لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها زوجها
الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواجهم الذين يتوفون لا تتناول الحامل المطلقة فقوله واولات
الاحمال باعتبار الخاص عن الحامل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار الخاص عن غير
الحامل باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رح قد سبق ان القائلين
بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي
يعني انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدلالة بدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص
والتخصيص شايع فيه كثير يعني ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى
بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص لشيوع التخصيص
في العام حتى سلم بناء عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة

لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في
احتمال المجاز وهو قايم اذ لا قطع بعدم القرينة الا ما ورد ولما كان الخبر عند المصنف رح ان موجب العام
ظني يستدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب من تمسك ثالثا اما الاول
فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم
الدليل على خلافه والعموم ما وضع له اللفظ فكان لازما قطعيا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص
يثبت مسماه قطعيا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسمات العام
من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كلها وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل
الخصوص فلا يستفهم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطاب الشرع عام
فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم
بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا لا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال
فان قيل لما لم يكلفنا الله ما يسع الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا
العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلزمنا الاعتقاد القطعي مع القول بوجوب العمل
بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا
الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر وهو
الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم
من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة
في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه يتنقض بخبر الواحد
والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى
من الفرع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف
فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره
انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي
عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل احتمالا غير ناشي عن الدليل كالخاص قطعي مع احتمال
المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال التخصيص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل
جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا
عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي
يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما
سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او مستقل موصول
او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى واذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل
او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور

على البعض صورت الشبهة في تناول الحكم الجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويعبر دليلا
على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع
في العام فيصورت الشبهة في تناوله جميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه
البعض وهذا وهذا قال لانم ان التخصص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان
المراد ان التخصيص اي النص شايع في كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في
كل عام فصر ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى
ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص
الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص — واذا ثبت هذا
اي كون العام قطعيا عند ما خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت
الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز
ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره والآخر منسوخا لتقدمه ولنا قيدنا بالجواز لاحتمال ان
يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي
يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في
القدر الذي تناوله الخاص والعام خصوصا لان القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض
ويسمى حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن اي على رأي فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لان الحامل المطلقة اذا لا تتناولها
الاولى ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا تتناولها الثانية فان قيل كل من الايتين عام قلنا المراد ما
ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان تتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما ساوى الشيء اخر بحكم
العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول لعموم الخصوص مطلقا كما اذا قتلوا الكافر مثلا ولا تقتلوا
اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام او الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص
للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناولاه ان كان متراخيا كما في الايتين على راي ابن مسعود رض فان قوله تعالى
واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثلا
المتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها
فان قلت اتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يعتبر بقدر ما تناولاه لان ذلك الخاص يجوز ان
يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا نسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو
من حيث الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالحكم المتقدم
نسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا اعتبر عمومه العام
فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون توزيع على جعل الخاص المتراخي ناسخا
لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجيء

قوله

قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية فيه تفصيل وهو انه اما ان
يكون بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالاداة فاستثناء والا فان كان بالغاية وما لا فحكمه
هو ما فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فالغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او بغيرها نحو جاء القوم الا زيدا
فعلم انه لا يقصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدليل اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان الحكم
الافراد او زيادته وفسر المستقل بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط
المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه لان دخلت الدار فانت طالق وما جاء في الا زيدا احد
تعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالخبر نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس زيدا لا يكون
زيدا لانه كلام تام لنا نعني المراد بصدر الكلام ما هو مقدم في الاعتبار والرتبة سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه
لا بد من اعتبار الشيء اقل ما امكن اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا
يفيد المعنى لو ذكر منفردا وبالى الوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لا يصح ان يقال المراد
لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول عدم مفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب
قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل
آخر ولا نعلم انه لا يلزم العموم الاصلي وهذا طريق الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير
انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير
حتى ان عدم الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا على البعض
كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد
ذلك فلا نسلم قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل هنا مخصصا من غير فرق
بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا نقدر بهذا
المتراخي ولذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم المتراخي والقول بان التخصيص لا يطلق
الا على غير المتراخي يوجب بطلان الكلام في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض
الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما المتصل فيه تسامح لان الاكل بالحل يعني له كذا وكذا واما انه ليس اعتبر
ذلك ما فانه يوجب العقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء نظر على ما سيجيء ان التخصيص لا يجري في الخبر
لا النسخ قوله اما الاعمال فلو حلف لا ياكل راسا فالاس وان كان مستعملا عرفا في راس الحيوان الا انه معلوم عادة
انه غير مراد اذ لا يدخل تحت عادة رأس العصفور والجراد ويتحقق بالمكيل متعارفا وهو ان يكيل في التنانير ويباع في
السوق منثورا وما عليه اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة حقه ابو حنيفة رح اكل ابراس البقر والغنم والابل
وانما براس البقر والغنم وما براس الغنم خاصة قوله وسمي مشكلا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي بين جميع افراده
بل يختلف بالشدة والضعف كالملوك في الرق والملك اما بالاولوية اما بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن
سمي مشكلا لاشتباه الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي الذي ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو
قال لا مملوك له وحر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبته لا يداه حتى يكون احق بكسبه

ولا يملك المولى استكسابه ولا وطئ المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل كيف يتأتى الكتابة بالمكاتب ومن الجائز
وام الولد فلنا لا ان ذكر باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه غير مانع عليه درهم والكتابة تحتمله للنفي والشرط الملك
انما هو بقدر ما يصير التدبير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة الحق
لا يحتمل النسخ ولا يحل لا يأكل فاكهة ولا بقلة لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان
كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقيام البدن به فيخرج
عن مطلق الفاكهة **قوله** في غير المستثنى اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز
فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة بحيث لا يعلم
مقدارها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز
ان كان مستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان شرطا او استثناء او صفة وغيرها وقال القاضي عبد
الجبار حقيقة ان كان شرطا او صفة لا استثناء او غيره وقيل حقيقة ان كان دليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام
الحرمين حقيقة في الباقي ومجاز في الاقتصار عليه واختار المص ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام
حقيقة في الباقي وان كان المستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول لنا اما الاول فلان
اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما
فالعبد المخرج عنه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمخرج عنه فلا
والباقي عند اقترانه بالاستثناء والمخرج فهو والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه المخرج وانما
الاستثناء المنع دخول المستثنى في الكلام وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء
نحوه يكون معناه الباقي فاللفظ بهيئته حقيقة لان المجاز انما يكون كما سبق وقد صرح في بحث الاستثناء بان
الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ويشترك على غاية
جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا متعين للدلالة على معنى
مخصوص فهم منه بواسطة تعيينه له فهو مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او يا مفتوح ما قبلها او نون مكسورة فهو من
من مدلول ما لحق باخره من العلامة وكل اسم غيره الا فهو رجال ومسلمين ومسلمات فهو على من سميات ذلك الاسم
وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الا غير ذلك ومثل علامة باب الحقيقة عن الموضوعات الشخصية بل
بل اكثر المتابع من هذا القبيل كالمثنى والجمع والمصغر والنسب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة
كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة على معنى فهو
عند القرينة الدالة على ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا وذلك معنى انه يفهم منه
بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت
غلبة فهمه عند قيام القرينة عاملا ومثله مجاز لتجاوز المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ
للدلالة على معنى بحيث يكون ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بهيئة التعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين
وهو المراد بالوضع الاخير في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل

مثل ما تكتب الاسود من حيث قصده الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصده العموم مستعمل فيما
وضع له فالتعبير بالتناول فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له
فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه متناول الباقي كما كان متناولا قبل التخصيص فلم يغير التناول
وانما تغير ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة المتناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل
المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو
باعتبار وضعين واما لو وضع واحد لذلك المعنى فانما يثبت الوضع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو
كانت صيغة العموم موضوعة للكل وللبعض على الاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة
من حيث الوضع للبعض الا ان الجمهور انما موضوعة للاستغراق خاصة لا لهما مراد ان هذا النوع في المجاز انما يطلق
الكل على البعض صفة قاصرة عليها وهو مصطلح في الاسلام لا ما يقول الحنفية بدا الكلي لا على مطلق المجاز ولا على
الصرف فصل المجاز على ما يعلم المص وهو جاب شان الباقي ليس بمعنى الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا اذا كانت
ارادة استعمال فان ليس كذلك بل بالاستعمال الاول واما نظر المص عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال
فكان تناول العبيد الجزء سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصود على البعض
غير المستقل انما صحة والا لكان في التناول ولكن اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اعلم في فصل الاستثناء فان
قيل ما الوجه في فرق المص بين المستقل وغيره على ما لا يخفى المستقل ضبطه مضبوط لكن ان قال ان اللفظ
موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى الجهتين بخلاف المستقل فانه غير مستعمل محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه
نظر لانا نقطع بالصفة المنقول عن امام الحرمين وصحح كونه حقيقة في الباقي ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتوقف
على ما نقل عن اهل العربية ان من الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب الاحاد فيصير الرجال اسما لهذا الذكر ولا شك
انه تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يبطل الباقي عن ارادتها واجيب بان كلامنا انه كتكرير الاحاد هل هو موضوع للكل
فما خرج البعض صار مستعملا في غير موضوعه فيكون مجازا لخلاف المكرر فان كل واحد موضوع لمعنى فما خرج البعض
لا يصير الباقي مستعملا في غير موضوعه ومقصود اهل العربية بيان الحكم بوضعه لا انه مثل المكرر بعينه وذكر شمس الائمة
ان صيغة العموم للكل ومع ذلك هي حقيقة في جميعه مما وراء الخصوص لان المتناول من حيث انه كل لا بعض كالمثنى
بغير اللام عبارة عما وراء المثنى بطريق انه لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث هو كل ايضا وان كان
صيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال فما يكفي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان
صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما خلاف الاول فما يكفي احرار الا ما يكفي **قوله** ان لفظ العام
كان الاحسن ان يقول ان اللفظ العام بالوصف دون الاضافة او اللام فصيغ العموم لا لفظ العام على ما
يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق لان اطلاق
العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان النفي بانتظام جميع من المسميات في جملة
حتى يتناول المخصص لا ما دون الثلث **قوله** وهو يعرب كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخرج من ان
يكون غير مستعمل على الاول لان المخصص المخرج معلوما بعد ما لم يعمه كان قبل القصر على البعض لعموم

الشبهة لا لذاتها بل للخروج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحمل المعلل وان كان مجهولا فلا كما اذا قال عبيده احرار
الا بعضا او رقت دكن جهالة في الباقي فلم يصح حجة الا ان يثبت المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقليا او لا
او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو
خارج وغيره باق على ما كان كما في الاستثنا او قد بطلان العقل وقد يعني اخراج بعض مجهول بان يكون لكم جامع
على الزوجين البعض مثل الرجال والدار فالاول ان يتصل كالاستثنا او يجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما
كما في الطلاقات التي خص منها الصبي والمجنون لا العاقل لجواز ان يكون قطعيا بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا
قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل واللام فلم يتعرض له المص فالظاهر انه لا يمنع قطعيا
لاطلاق الآيات وفي مثل الزنا والنقصان وعدم الاطلاع للنص على تفصيل الاشياء اللهم الا ان علم التعرض
المخصوص قطعيا وان كان المخصص هو اللام فعند الكرخي لا يمنع حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص
معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس حجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في
الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والحق ان العام بعد التخصيص ان لم يكن فيه شبهة
معلوما كان المخصوص او مجهولا والتعليلات مشروحة الكتب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة
فيما سواه كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يعود جهالة
المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثنا فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى
ان مجيء الاستثنا وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا متوقفا
على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعيا
ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من
غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون
الكل افراد متعددة متساوية فكون اللفظ مجازا فيما من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير
مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم لعدم الرجحان ثم لنا مجموع ما
وراء المخصوص متعين مثلا اذا خرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا خرج عشرون تعين الثمانون فان
خرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة
بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انما ثبت عدد
معين منها على سبيل القطع بل لان كان المخصوص مجهولا يترجح شيء منها وان كان معلوما يرجح جميع ما وراء
المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل على ما يكون **قوله** لانه ترجيح بلا مرجح مختصا بصورة
المجهول **قوله** حتى يخصه يعني ما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب
والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا وعلم من جواز
تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد والوجه ان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى يرجح الشبهة
على القياس وكذا خبر الآحاد ناسخا في العموم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصل

اصله واحتمال مجوزان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله واما الاحتمال في طريقه ما عسى توهم
وهم غلط الراوي او تبديله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وعدم استدلال الجواز بتخصيص هذا
العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس
مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل والاعلام تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط
الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه لام مبتدا مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام وشبه
الاستثنا بحكمه لان حكمه بيان انتهاء الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم
عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه والاصل فيما تردد بين الشبهتين ان يعتبر بهما فيثبت عنهما كل منهما
ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عندنا سابقا فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج
به لسرى جهالته اليه كما في الاستثنا المجهول فروع الشك في سقوط العام وان كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك
بل يتمكن فيه شبهة جهالة لورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما من جهة استقلاله يصح تعليله
كما هو الاصل والنصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه حكم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط
العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو موقف طباني كما لا يصح تعليل الاستثنا لانه ليس نصا مستقلا
بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عموم دخول المستثنى وحكم المستثنى منه والعام لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص
معلوما بحجة ان بقي العام حالة وجود السبب وعدم حجة العام فلا يسقط حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه شبهة
لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل
العام وباعتبار الحكم يبطل والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه وان كان لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يرد هذا لما
كان مع سقوط المخصص المجهول الشبهة الاولى انه الشبهة بالناسخ كما يسقط الناسخ المجهول ومع الجواب جهالة
العام للشبهة الثانية انه الشبهة بالاستثنا لوجه ذلك كما لوجه الاستثنا ومع عدم حجة تعليل المخصص المعلوم
للشبهة الى انه الشبهة بالاستثنا لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثنا كان الباقي لا الوهم من قوله فلشبهة
الاولى يصح تعليله انه الشبهة بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فيرفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله كما
لزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان الشبهتين يقتضيان
عدم التعليل فلنا الشبهة بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو ورود النص
معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله الشبهة بالناسخ اي الشبهة **قوله** على ان اصل التعليل يصح وفي
الشبهة الواردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا على الاستدلال الوارد على الخصم القوم
بانه لو كانت صحة تعليل المخصوص اوجب جهالة العام وعدم سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام
المخصوص عندكم لكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا لهذا الاشكال لما مر من تسليم
بطلان العموم العامة بان صحة التعليل لوجه جهالة العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق
على ما مر الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغرض قائم لان العلل من التراجم وعدم تعيينه لا يدري انها

في أي قدر من أفراد العام توجد ولكن ذلك يوجب جهالة العام وبطلان جهته قلنا لا بل لا يجب تمكن الشبهة فيما عرفت
من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله او مولى العكس لا يعارض النص
لانه دون النص فلا ينسخ لان عمل الناسخ انما هو رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن خصص الناسخ العام الذي
خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة على العكس المستنبط من المخصص يتبين
ان تحريما تعدى اليه العلم لا يحل محل العام كما ان النص المخصص يتبين ان ورد مساويا والعكس داخل تحت العام
قطعا والعكس يتبين عدم دخوله ظنا فلا يكون خلافا للعام على التخصيص بالقياس الظني والقياس مؤكد عارض وبيان عدم دخول
بعض الافراد وهو حال لان الاصل الذي استنبط العكس لا يصلح بيانا لهذا العام لعدم مساواته شيئا من افراده فكذا
العكس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فاذا اعتبر لم يكن الا معارضا وقد بطل لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار
عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام والعكس المساوي له والكلام متصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل
للبيان لا يستلزم عدم صلوح العكس لذلك ايضا لم يشترطوا في العكس المخصص للعام الذي خص منه البعض
ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل المخصص للعام يقطعي صار ظنيا بجاز تخصيصه بالعكس وان كان مستنبطا
اصل لا مساويا لشيء من افراد العام قوله فيثبت الاستثناء فاذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لا يتصل الثمن
بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما صح في العبد عندهما خلافا لابي يوسف رح قوله لم يدخل الوقت الايجاب لان فعل
الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين مشترك وكثير
او بين حر وغيره قوله فصار البيع بالحصة ابتداء لانه لا يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر وان تعاون تعويض عبدا في الصورة
الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف
خمسمائة على التعاوض وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف اي توزع على قيمته
وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لان الخارج
من حكم الايجاب فقد شرط في قبول العقد لكل منهما قبولا في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر
فان قيل هذا الشرط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملجئا للغير بالبائع فيقبل احدهما دون
الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا وميتا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان اللام فيكون
شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال
منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب
لوقوع الايجاب على العبدين لان الكلام لما عرف في موضع من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب
عن الانعقاد وعلى السببية لحقه وصل الى موضع الخلاف قوله وهذا باطل لانه على اربعة اوجه لانه اما ان يكون مجهول
الخيار والثمن كلاهما معلومين او مجهول الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول بايعتك على ان
غانما بالفين كلاهما بالف جنيه واحد على ان البائع او المشتري بالخيار فيسلم ثلثة ايام مثال الثاني بايعتك على ان
بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث بايعتك على ان الثمن كلاهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع
بايعتك بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن كل واحد ولا طائفة الخيار في حالة تشبيه النسخ اعني كون

كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب
مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل
في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة
محل الخيار والثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية
اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاحتراز ان جهالة
محل الخيار والثمن تمنع جانب الصحة فبلزم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار والثمن تمنع جانب الفساد
فيلزم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا
يوجب صحتها لكون استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد وعدم محل الخيار لان جهالة
الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب
فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان
محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا لخبث المبيع ومعلومية
الاستثناء لا ترفع ذلك لاجل الاستثناء وصورة جهالة الثمن وصحة موجبها للعقد مع انه معلوم واما ثانيا
فلان الاصل والعقود مما لا ينعقد والجواز اذا لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في
شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وجهالة المبيع والثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة
التسمية فلا تمنع الجواز فيما اضيفت اليه كما في من الثمن مع الحر اجيب بان حكم العقد انما لزوم في محل الخيار
بنقيض قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في
محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء لخلاف الحر مع الثمن فان
الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه للضرورة صيانة حق الناقص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا
يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء موضع الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل
الخيار لا دخل في الحكم بمعيار الثمن مع ان الابتداء اختلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بتقاضا
الثاني ثم طرح فيصير جهالة ثمن الثمن قوله الم يعتبر منا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع والصورة الاولى
ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في
بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لا انه غير داخل في الحكم وانما
باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المبيع بالاستثناء
فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن
جهة كونه مبيعا حتى لا يلزم البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيره جهة كونه غير مبيع حتى يلزم رعاية لشبه الاستثناء
قوله وحصل الفاظ اي الفاظ العام على ما ذكره المص حيث فسر قوله من بقوله اي الفاظ العام والاولى الجزم
على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ موضوعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له
مفرد من لفظه كالرجال او لا كالناس او اما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا ومعناه مستوعبا للاشياء تناولا

ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اى العام معناه اما ان يتناول مجموع الافراد
واما ان يتناول كل واحد والمتناول للكل واحدا اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق
الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه دخل في المجموع كالنفر اسم لما دون العشرة
من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة من الرجال خاصة فالنفر مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويؤنث الضمير
الراجع اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان العموم في الاصل مصدر قام فوصف به شيء يغلب على الرجال
خاصة لقيامهم بامور النساء وكره في الغاية وينبغي ان يكون هذا قولا ويل ما يقال ان هو ما جمع قائم كصوم جمع صائم
الا فعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما مستقل واطلع اخان لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط والقوم الذين دخل
هذا الحصن فلكذا لو دخل جماعة كان التعليق بمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد
فكيف يصح استثناء الواحد منه ومثل هذا القوم الا زيدا ومن شرط دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت
من حيث ان المجموع لا يتصور دون كل واحد واحد لو كان لكل معنى بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد
لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا
اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان يجتمع مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل
هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث
ان يتعلق الحكم بكل واحد شرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد
دخل اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخل جماعة معا لم يستحق واحد منهم ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد الاول
وبيان تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروعا بالاجماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط فيه شيء منهما كالجمع مثل
الرجال والنساء او تعدد معنى من العام المتناول للجمع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلثة
الى ما لا نهاية له بمعنى ان مفهومه جمع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق
يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون من باب المشترك والى الاشتراك فلا يوجب العموم
بل تنافيه لان الدلالة على الاشتراك شرط فيه والثاني ان اللام في الجمع المعرف وفي المنكر لبيان ذكره وكذا اسماء الجموع والا
فلا يصح ان الرهط ما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كثير من كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من
الجمع واسماء الجمع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام ما دون العشرة كالرهط او العشرة فما دونها كجمع
القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس والذكر واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف
او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك
انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتبار حقيقته وان تكلم في مثله على الجمع او على الفرد وانه لا فرق لا في خاصة او الحقيقة
والمجاز جميعا وان هذا الاشتراك للتعريف والعرف فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا
في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب كثير الى انه اثنان والقول بانه ثلثة حتى لا يحلف لا يتزوج
نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا الجمهور في

في المواريث والوصايا حتى ان الاختين في المواريث اللتين كالاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاقربائه
فلان الثاني مولود من صفت قلوبكما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي قلوبكما فجعل الله لوجل من قلبين فجوز في الثالث مراعاة الاثنان
فما فوقها جماعة ومنه جمع من الانعام فكيف من النبي عم وممكن ان يقال ان يجوز الاقل لجمع مثل جماعة اهل الوبر على اختلاف
صيغ الواحد والتثنية والجمع وغير صيغة المتكلم لا يستوف مثل رجل رجلان رجال ومؤنثها نساء ومن قفلوا وانما
ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الافهام من صيغ الجمع وانما يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان
وانما يصح رجلان في الدار ولا يصح رجال اثنان وليس المراد صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاما مفردا
او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا الفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه الا انه يصح جاءني زيد وعمرو والقائلون
ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات الجمع الى آخر ما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث
استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل
ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كان له اخوة اي من ورث بالاخوة من الاختين لا
وام اولاب اثنين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة
متوسط لكونها قرابة بجانب وهي مكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان
قرابتهما اقرب لكونها قرابة بلا واسطة وانما يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان
حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم كان لهما ان النصيب بزيادة العدد
لا ذلك بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت يجب ان يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل
حظه لكن من اين يعلم حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع الابن
لانه اخت له بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالنوع او بالفعل على
ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رد حجب الام من الثلث
الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك
فقال عثمان لم يكن لاستيجز ان اخالف قوما اقروا وروثي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس
واما الوصية فلانا الحقنا بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت لكل بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت
واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تغليب الواحد الاكثر
في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا ولم يكن معه الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على
الواحد حقيقة واما كثرة مثل هذا المجاز الخ ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند
الاضافة الى اثنين مثل قلوبهما وانفسهما وظهورهما وظهورهما وظهورهما احترازا عن استعمال الجمع بين التثنيتين مع وضوح
ان المراد مثل هذا الجمع الاثنان وقد جاءت ان المراد بالقلوب العقول والدواعي المختلفة كما يقال لمن حال
قلبه الى جهتين او تردد بينهما الى ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لا دليل على الاجماع على ان اقل
الجمع ثلثة وجه تاويل الحديث وذكر بان قال ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم
الاخوة في حلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما ارتفاع ما كان مرتبا في اول الاسلام

من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار في العقاد وصلوة الجماعة لها او ادراك فضيلة الجماعة وكذلك
لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على انحطاط الجمع
النزاع في جمع مع وما يشتق من ذلك لانه في الاصل شيء لا شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع
في صيغة الجمع ولما يرد ولهذا قال ابن الحاجب علم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لانه لفظ مع ولا
فيهن فعلنا ولانه موضوع قلوبكما فانه وفاق في هذا الاجماع لما ذكره المص جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك
يجب حمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للتكلم مع الغير واحدا
كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق ثم فعلوا على الثلثة و
الاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظي وقد وضع واحد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في
الاثنين واكثر من هذا المجاز ولم يوضع للتكلم مع واحد آخر اصلا خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم
لهذه الصيغة حكي عن الخبر وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه لم يتكلم بهذا الكلام حقيقة
ومعنى فيجعل ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير منزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا
المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة لدل ظاهر على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص
بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص بما فوق العشرة وهذا الفرق باعتبار الاستعمالات وان صرح علماء كثير من
الثقات قوله فيصح تخصيص الجمع فلا خلاف في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء الجمع بحيث يبقى من مدلول العام
وقيل يجوز الى الثلثة وقيل الى الاثنين وقيل الى الواحد والمختار عند المص ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء
او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة نظرا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها خروج
عن الدلالة على الجمع فيصير مجازا وان كان مفردا او في معناه كالذي والتي لا يجوز تخصيصه الى
الواحد لانه يخرج لكن من الدلالة على ما يقرب وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع
انما يكون باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل على الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام
اذ العام مستوفي للجمع لا اقل ولا اكثر لانه لهذا التعريف اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج
النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لغيره كل رجل
في البلد والحلت كل زنا نية في البستان ثم قال ارادت واحدا لا يعتبر عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن
الاول بان قبل الصيغة للجمع والجمع عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة و
اقله ما يليه وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس فيكون تنبيه بجميع الافراد فيصير
المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة قوله فلا يكون
التخصيص مستقلا قد سبق ان التخصيص لا يكون الا مستقلا فهذا تأكيد لا يرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه
على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد كالجمع ايضا كقولك اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن
العالم الا واحدا قوله والطائفة للمفرد وهي اسم للواحد فما فوقه كما قرره ابن عباس لانه اسم لقطعة
من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل انه مفرد وانضمت اليه علامة الجماعة اعني فرعي للفصيل وقد اكثر في الحديث

الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون جماعة واقل ما يمكن اوا ربعة ومن صفة غالبة كانها الجماعة الحاصلة حول الشيء ومتصلة
المص انما ليست للجمع كالرهط بل تجرد المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام استعمال
على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس
الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان او اكثر مثل جاءني رجل فقال
الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها
مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة
من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يعتبر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية
والطبيعة وقد يكون بحيث يعتبر الى وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما اذا دخل السوق وهو العهد الذهني او لا
وهو الاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير لان القوم
اعرفوا بالحاصل وجعلوه ارجح اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فالمنقول الاصلي الراجح هو العهد الخارجي
لانه حقيقة التعيين بخلاف التمييز والاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد ويلزم الاستعمال مجازا
والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج وهو
الجمع فان الجمع قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وما ذكره المص
نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فالاخذ به
اسهل لانه الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الاباحات والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في
الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعلوه خارجا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد
فائدة جديدة لان علم ماهية الاسم بدون اللام فهذا قوله ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه ظاهر
لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة والمنقول جوابا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان
قيل بعينه في العهد الذهني في الزمن فيتميز عن النكرة فلنا وكذلك معينة في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها بتميزها
عن اسم الجنس النكرة مثل رجح الحجي وزح الحجي وما يكون تعريف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق
على ما اتفقوا عليه وصرح به المص اعلى مثل هو ذلك لتعريف الماهية اما خروجه عن الاستغراق نحو اكلت الخبز و
شربت الماء اذ لا يتعين بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما لا قرينة على ارادة الفرد دون نفس الحقيقة والبعض دون
الكل والابهام دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليست بشعري بما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق
وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون لكل الافراد كقولك الانسان حيوان ناطق قوله والجمع الاستثنائي فان كان
قبل المستثنى منه فيكون خاصا به ومثل عندي عشرة الا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه او غيره
ذلك مثل قمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم لوجوه
الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن حقيقة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء
ومرجع مضافه الى المعرف اي جميع اجزاء العشرة واعضاء الاربعة ايام هذا الشهر واحاد من الجمع الثاني
المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل

انه يشمل المستثنى ويفرد لحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار
فان كان مصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للدراهم والشهر لليوم والجماعة التي يقع
زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد
استثناء ما يومن افراد مدلول اللفظ لا مومن اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني
الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع الآحاد ولا نسلم لانا نقول المعنى ان الحكم في الجمع المعرف
المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد بمدلول اصل اللفظ
هو هنا الرجل قوله قال مشايخنا رحمهم الله الجمع المعرف باللام عام عند الحنفية كما صرح به الرضي مثل فلان
يركب الخيل ويلبس الثياب البيض اذ للجنس للقطع بان ليس المقصود الاستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء
او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس تحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة والجمع انما يكون
من جنس الرجال بني آدم عام كما هو حقيقة الجنس تحققه ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق
وعلم الاستغراق الآن ينوي العموم في الحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه والمعنى
متعقل لان يتزوج جميع النساء متصور ومن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فهو
كما نوى المجاز ثم الجنس عند الكرخي في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد وتعرفه
النفي مثل لا يكلم الناس اي واحدا منهم في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس
الفقراء لا يصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس مستقيم لانه يقتضي ان لا يصرف الى فقير لا يقال على المعنى ان
جميع الصدقات على الفقراء وهذا بالجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد والآحاد لا ثبوت لها فيه ومن هذا الجمع الى فرد
من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى
هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع المعرف باللام معمولا بدلالته على معنى الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من
الاجناس وهو الجمع الباقي من وجه لان الجنس الحاصل الكثرة تضمنا معنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثيرين فيه لا يمنع ان
الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان الجنس معنى الجمع بالجمعية وهو الكثرة باق من وجه وان
بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما صح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار
عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا في الجمعية باقية من كل وجه لا يقال اللام على تقدير ان لا يكون عنا
معهودا لانا نقول لا نسلم عدم المعهود الذهني في شيء تقديره بالمثال لكل واحد من مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى
بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لم يلزم اتفاق العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في
اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس الكل هو قوله عند الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله فلان يركب الخيل
قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد ولا البس الثياب مع على الاصل
وهو الكل المتفرق صار مجازا لا على اسم الجنس لانا لا نعني به حقيقة الجنس في الاصل واذا جعلناه حقيقة في
اللام لتعريف الجنس وهو مختص الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى من حمله على الاقل لانه لا شك ان حمل الجمع على
الجنس مجاز على الجواز على الاستغراق حقيقة ولا مجاز في الكل الا عند تعذر الاصل فاذا قال فالنفي على الجمع

في يوم من الدهر او لا اشتري منك ثلث دراهم او لا حلف لا اكلم الايام او الشهور يتوقف على الوقت عند علمائنا
والسنة عندهما لانه امكن العمل فالحمل على الجنس والذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار لانه للاستغراق دون
الجنس وان المعنى لا تدركه كل بصر وملوسلب العموم اي نفي الشمول او رفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا ولنا
المعنى لا تدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي عموم النفي للافراد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع
باللام في الاثبات لا يجاب الحكم للافراد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى ما الله يريد ظلما للعباد وان
الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس الجنس
في النفي يعم وقد اجاب عن الآية بانها لا تعم الاصل والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم
من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء
متوقف على العموم فاثبات العموم به دور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون
استدلالا بالاستعمال والاجماع قوله واختلفوا في الجمع المنكر لا شك في عمومه في انتظام جميع من المسميات والخلاف
في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فيصح اطلاقه على
الجمع كما يصح اطلاق رجل على الواحد وعلى سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة
الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا مزية
اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل اخلالا لاستواء جميع المراتب فيه فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه
او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول اقرب ولانه قد ثبت اطلاقه على الكل مرتبة من مراتب الجموع فحمله
على الاستغراق حمل على جميع معانيه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم ان استثناء بل صفة ولو كان استثناء الوجب
نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار جميعه لجواز البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل و
البعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح فالحمل على القول المشترك ايام كما في رجل لا اجمال فيه
بوقوف معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عددهم ولما كون من الجمع بين المعاني ان يريد به انه موضوع لكل
مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ثم ولان اتحاده موضوع للمفهوم الاعم العاقل على كل مرتبة بطريق الحقيقة
فهو قول بعموم الاستغراق قوله ومنها المعرف بالجمع باللام كما سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن بالعهد الخارجي فهو للاستغراق
الآن يدل القرينة على ان النفس المطمئنة كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في الكلب الجرو وشربت الماء
فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الجزء والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما علمنا
كذا ذكره المحققون والمص جعله لتعريف الجنس فكانه اراد بالمعهود الذهني المقوم على الاستغراق عالم السبق وكذلك
للعلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق ان لا سوق البلد ومثله عند المحققين هو وجاء
لكونه اشارة الى سوق معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة
اي الذي سرق والتي سرقت بنية بالعالمين على ان المراد باللام هنا الجمع من حرف التعريف واسم الموصول
مع في المثال الاول من التدليل على كون الصيغ للعموم قوله ومنها الى من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع
ورد فيه النفي فان يستوجب عليها حكم النفي فيلزم العموم صورة ان النفي فرد هم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد

وقد يقصد بالنكرة الواحد لا بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان
اما اذا كانت مع من فالمعنى او متوزعة كما في من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب
الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب كاستغراق وبالرفع تجوز واستدل المص على عموم النكرة المنفية
بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت
يعني انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو اجاب جزئي بايجاب ان تعلق الحكم بفرد ومعين
من الشيء تعلق بعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود وقوله ما انزل الله على بشر من شيء نفي
ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انسلاب كلي وقع بالايجاب الجزئي او
الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضا على بعض ولما قال
الايجاب والسلب في المتوجه والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه في متعلق
الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود لحق بما
كان اثبات الواحد الحق توحيدا ولا اشارة لاهل التقرير قال ولكل التوحيد دون ان يقول ولقولنا
لا اله الا الله او لمعنى الاستثناء فان قلت لما فسرت الا بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله
ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه اذ علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي
هو فرد خاص من مفهوم الا له لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي لا له ثم لا يخفى ان المراد الاستثناء من جهة المعنى والا فهو
بدل من اسم لا او الخبر محذوف والمعنى لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت ما افترقت في الامكان وتقي الامكان
يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان مدار تحقق الشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان النفي
وهو نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجود ونفي آلهة غيره لا بيان امكانه وعدم
امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى عليه نفي الوجود عن سوى الله لا عن نفي
الله عن كونه اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر وامرأته طالق للتعيين
على التحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قوله والله
لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا وتحقيقه
ان النكرة في الشرط المثبت خاص بعد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة
في الشرط المنفي عام بعد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض الخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة
في موضع الشرط ليس لعموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد
من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف
لا يجالس الا رجلا يدخل داره وهي قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها
بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تعالى خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان
هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل صدقة معروفة مع ان قوله ولعبد مؤمن وقع في موضع التعليل للنهي عن نكاح
المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان لام المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا

وفي هذا الاستدلال الاول على ان عموم النكرة الموصوفة مخصص بغير الجنس او بالجملة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني
ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفا او لم يذكر مشعر بان ما اخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم
علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فيعم ما عمه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا
رجلا تحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة العالمين واكثر وقد تعالى في بيان ذلك ان الاستثناء
ليس مستقلا بحكم انما يؤخذ من صدر الكلام ومن النكرة في صدر الكلام عامة لو فرض عاما في سياق النفي لان المعنى لا يجالس
رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا يخرج ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا يجالس الا رجلا والوجه
ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالمستثنى بها مما لم يتحقق فيتناول واحدا واذا كانت
موصوفة فالمستثنى بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصورة منفي ولهذا ولكن ان في النكرة مع الوحدة والجنسية
فيكون لا يجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد يتم الى قرينة دالة على ان القصد منها
المجرد الجنسية دون الوحدة فلا يحنث بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم بما يصح تعليل هذا الوصف
فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف لان القرينة لا تخلو في الوصف المقطوع بان القصد في مثل
تمرة خير من جراد واكرم رجلا لا امرا الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لا يجالس
رجلا عالما والله اعلم لا يجالس رجلا عالما وطلب البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب
اقتضاء المقام الا انه تكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما
سبق ان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت لعل المراد بالخاص هنا الخاص المطلق اعني ما يوضع
لكثير محصور او لواحد على الاطلاق اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ آخر لا لجميعه فيكون اقل تناولا بالاطلاق
اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن ان لفظ الاولاد بالنسبة الى الآخر خاص
من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما
يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف
بصفة عامة تحتمل لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا تحتمل النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل
والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جراد واقوى في غير هذه المواضع انما تعم
ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الاثبات التي يطلق تدل على فرد من الجنس من غير تعرض لامر لا بد وهذا معنى قولهم
المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات للنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه
اثبات الامر بمطلق صيغة العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاثبات مثل رأيت رجلا في الاثبات واحد
مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع ويحتمل مقابلا للاطلاق باعتبار اشتماله على فرد الوحدة وقال
ان يقول المص عدم تعرض المطلق للفرد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى تحرير رقبة
اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الجنس او فرد منه او واحد
اي على واحد الكان او كثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فرجع معنى الآية حينئذ الى ذبح بقرة ما يندرج تحت
مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والخبر فالحق ان الظني لان القائلين بالعموم لا يريدون

شمول الحكم لكل فرد حتى يجيء مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير ومثل ان تذبحوا بقرة فيجب كل بقرة ومثل تحرير
رقبة فيجب الى رقبة بل المراد الصرف الى فقيرا فقيرا كان وكذا المراد في اي بقرة كانت فيجب الى رقبة كانت فان سمي
هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل
مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا وجه للعموم **قوله** فلذا اعيدت نكرة لما بين الكلام لا ذكر النكرة وافادتها العموم و
الخصوص ارتفع بما استشهد من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد
اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف باللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة
نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فهذه
اقسام وحكمها ان يعاد الاول فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا كان المناسب مع التعريف بناء على كونه عهدا
سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه
اذا اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون الخلا
في الكل سواء قدم او اخر ومثل للثاني المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان على الايام
ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع الطرح بان الثاني غير الاول وعينه نظرا اما اولا فلان التعريف لازم ان يكون للاشارة
الى المعهود الاصل وعند تقدم المعهود لا ملزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني غير الاول
يكون المراد به هو المراد بالاول والمراد بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني
للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب اي التوراة وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم
لبعض عدو وقال تعالى رفع بعضكم فوق بعض درجات لا يخفى ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو الكلام
عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى ومن الارض مثلهن وقال الله تعالى الله الذي خلق السماوات والارض
انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقال الله تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل
من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون وقال الله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء
ومضرب لتاكيد اللفظ وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل
الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل اليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا وقوله
العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا منه بيت الحماسة **قوله** فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة
مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في ان المعيدة معرفة كانت النكرة هو الاول وان اعيدت نكرة كانت
غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول
كالنكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فيرد في الشرح ما ذكرنا وفي ذلك التوهم
قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس رضي الله عنه وابن مسعود وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه
ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وذلك يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة
بخلاف المعرفة لتشبيه الجنس او للام او هو يعين العسر الذي هو المعهود في الذهن والمعرفة لا واحد منكما
ليس الثاني مغايرا للاول بخلاف النكرة وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية هنا تاكيد للاولى لتقويرها كما

في النفس وتمكينها في القلب لما ذكر وصرح لها ولا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا
على ان مع كتابين فاشار اليه بقوله والاصح ان هذا تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو اقر صلحا على شهود فاقر
عند هم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معترفا بالمال
الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر لخمسة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر لخمسة شاهدين بالف
من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين في رواية و
بشرط عدم مغايرتهما له في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لك بالف صلحا واشهد على ذلك
شاهدين وعند هما يلزمه الالف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان
اخذ المجلس في اللازم الف واحد اتفاقا على ما خرج الكرخي لان المجلس جامع لفرق اللغات المتفرقة وجعل في حكم كلام
واحد وانما قيدنا كلامه من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف
عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف
مقيدا في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اذا اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد
بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه لجاز ان يكون اللازم عند الاخر
الفين بناء على انه معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي وعلى نكرة نعم بالصفة مريدا انه
باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى المفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا
رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فهو اما ان الواحد منهم يصلح للاول
من الاصلاح على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة
بعدها قد تكون في محل الوصلة او شرطا وقد مر قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انه نكرة وصفت بحسن العمل
عام فيفيد بذلك مع انه لا خفاء في انه مبتدا واحسن عملا خبره والا لظهر عموما بالوضع للفرق الظاهر بين اعتق
عبدا من عبيدي ودخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستثناء لان على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل
اي الرجال اتاك ويصح الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو وضعف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من
وما وغيرهما **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا فالعتق على الترتيب عتقوا جميعا وان قال
اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول لان ضربهم على الترتيب لعموم المراجع والا فالخيار
الى المولى لان نزول العتق من جهته وجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع بعض الوصف
لان الضرب انما يضاف الى المخاطب لا الى النكرة التي هي اي واعلم تعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال
ايكم حل عن الخشبة فهو حر والخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد
منهم حتى حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملها معا عتقوا جميعا لان
المقصود مناصرة الخشبة بحمله لا موضع حاجة وهذا الحمل يطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف
الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل **قوله**
وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا فرق في شيء من الصورتين اذ الحد

صلة او شرط لان ايا ما موصولة او شرطية بانافي النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين
لانها وصف في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفة في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني
قطع من الوصف تحكم الا يرى ان يوما في اذا قال والعلا القوم كما الا يوما آخر كما فيه تمام بعموم الوصف مع انه
لا ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف
الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة مجوزا ان يصير اليوم عاما له وايضا المفعول
بالفعل يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيفاد به وقصد وصفه
بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق
بالفاعل وبهذا الاعتبار هو موصوف وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو موصوف له ولا امتناع في قيام الاضافات
بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي لخارج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول
فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ثمة انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في
التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل اضافة وهي ينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير
فضلة لا ينافي الفرق بل يؤكده قوله ومن فروق اخر تقريره للمص حاصله ان ايا لواحد منكر في الصورة الاولى
لعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح من غير مرجح اذ لا اولوية للبعض
لتعيين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو
بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يعتق الواحد باختيار المخاطب فقربه لان الكلام يخير
المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم ولكن يمتاز انه لا معنى لتجرد الفاعل في الصورة الاولى لانه
انما يتعقل في متعد ولا تعدي في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث
لا تصور فيها التخيير اي عبيدي وطيئة دابتك او عتقه لك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما لم يقع من المخاطب
اختيار البعض بل مرجع الجميع معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار
البعض او يعتق كل واحد منهما وكرر في الصورة الاولى يعني جواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية
واما ثالثا فلانه لا فرق في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضروب معا وعلى التقدير لا يلزم
عدم اولوية البعض عتق كل واحد بل جاز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية و
كما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد ولم يثبت البعض اولى من
البعض يلزم بطلان الكلام لا عتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون الواحد اذا يصح
في الاضافة الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي الطيبين
ضربك او للجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراد المص اذا المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك وضربته قوله
ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاولى بان تجاني ذوي العقول لان معنى من جاءني
فلا يلزم ان يجاء زيد وان جاءني عمرو وهكذا لجميع الافراد ومعنى من في الدار زيد والدار اريد عمرو الى غير ذلك
فقوله في الصورتين لا لفظا من قطعي للتطويل المتعين والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم

مثال الموصوفة بالمفرد
وكنا قبلا لاس عزنا
حب النبي لم نكن اعدانا
ومثال الموصوفة بالجملة ربما
اضحكني شيخا صبيت قد خلى
موتا لم يطق

للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله ومنهم من يستمعون اليك
ومنهم من ينظر اليك الى الضرب وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض يعود
لا محالة في الضرب لا دلالة على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتقهم الا واحدا
يوا خرم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالجزاء المعلق وذلك لان استعمال من في التبعيض على الاشاع
الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وتوضح البيان كما في من شاء من عبيدي
عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما علم من البناء العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجي
من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله فلك ادخل ان تقرأ عليهم فان ترجح العموم وكون من للبيان فصار
الفرق بين من شاء عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة والدال على ان من للبيان دون التبعيض
بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم هنا عموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه
لا كل من وصفه ظاهر وبينهما فرق آخر تقريره المص تقريره ان من حيث التبعيض والبيان والتبعيض متيقن
ثابت على التقديرين فهو في وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن
المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك فقوله من شاء من عبيدي امكن العموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه
لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي
فان المخاطب لو شاء اعتق الكل سقط معنى التبعيض بالكل وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل وقوله لان من
شاء المخاطب عتقه لبعض العبيد بل الكل واما على تقدير الترتيب فيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه
شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن ان يجاب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع
عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وللناظر وهو
ان البعضية التي علل بها من على البعضية الجزء الخارجي لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن
الكل او بدونه وح لا يلزم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة و
الاكثرون انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه قرائن جمع ثبت تعلقا بالعموم كما في قولهم
ان لمن ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بنا الامر على التبعيض دل على ان المراد ما يتصف بصفة الانوثة دون الاجماع
لانه عند الاجماع بخلاف متيقن قوله وقد رد جمعا اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو ان ما علم من البيان
واختلف جمع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاء
بعض الثلث قوله وما لحاق ليس المراد انها لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شيء وقوله
واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد
واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمل الاية وقوله الاسلام ان كلمة كل
تحتمل للخصوص نحو كل من كان في الدار اكرمه وكل هذا الحصن اقتلعه كذا فدخلوا على التعاقب فالفعل الاول
خاصة لاحتمال الخصوص في كل كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده
وقد جعل المص مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا الضيف

لذلك لا النكرة لعمومها افرادها واذا اضيف الى المعرفة فالعموم اجزائها فيصح لكل رجل يشفع هذا الرغيف
بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال لكل هذا الجزء بخلاف كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا انما قال فلكل لانهم
لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعد ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير و
معنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فلكل اى لكل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف
الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى
من ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخل عشرة معا
لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق احد دخل
اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة من الكل او من الجميع ليكون للكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على
سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ان اسمه لما ذكر فى موضع النفى
فلا يشاركه تصحيح الاستعمال **قوله** وهنا فرق آخر حاصله ان الاول هو اسم السابق على جميع ما عداه وهو
هذا المعنى لا يتعدد لعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما
عداه او بعضه كما يتخلف ليوجد فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة
موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن
فلم كذا فيجب ان يكون للجميع نفل واحد وقد هذا الفرق لفظ وهو انه يقتضى صورة الدخول فرادى ان يستحق
النفل كل واحد منهم غير الاخر لدخوله تحت عموم ملا المجاز لهذا السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتعميم
بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة وهنا
يجب التنبيه لان اولا من ظرف يعم قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم المفرد السابق
ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المقصود الاصلى
تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بلفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى
التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب مسبوقة فان كان الداخل
واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلث اما فى من دخل وكل من دخل فظاهر واما فى جميع من دخل فلان
هذا التقييد للتصحيح واظهار الطلاق فلما استحق الطائعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الطلاق فى ذلك اقوى
وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم فى صورة من دخل وكل واحد نفل تام فى صورة كل من
دخل وللجميع نفل واحد وصورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالشرط كشخص واحد
سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب
فالنفل للاول منهم فى الصور الثلث اما من وكل فظاهر واما فى الجميع فلانه يجعل مستعملا فى الكل لقيام الدليل على استحقاق
الواحد وهو ان الطلاق فى دخوله وحده اقوى فهو النفل آخر كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان فى ذلك
جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل على الجميع فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم
على المجاز بمعنى الا لم يدخل الا واحد منهم واجيب بانهم ان دخلوا معا عمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او

ادخل الاحد فقط حمل على المجاز ورد صاحب الكشف والمص بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو
بالنظر الى الارادة دون الوضع وهنا قد تحقق الجمع فى الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه
كما يقال اقتل اسدا ويراد به شجاع او رجل شجاع حتى يقدر ممثلا بها كان اذا اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو
اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ الكل فلدفع هذا الاشكال اورد المص
كلاما حاصله ان الجمع ليس فى معناه للحقيقى حتى يتوقف استحقاق النفل على صحة الاجماع للقرينة المانعة عن
ذلك وهى ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى
يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق
النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من
دخل اولا فان قوله اللام الافرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على
حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت ما الامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم
استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وهنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم
استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر فى المعنى المجازى بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا
يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقى ان اعتبار معنى الاجتماع ولما استحق الواحد والامر الثانى الى
استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة يدل
على عدم الاتى المعنى الثانى واعلم انهم لو حملوا اللام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص
قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به فى اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا من افعال النبى عليه السلام
ظاهرا لعموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما او لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من
حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الافعال
انما هو بالحكى لا للحكاية والعموم انما هو فى الحكاية لا الحكى ضرورة ان الواقع لا يكون بالا بصفة معينة والنص نقل لذلك الفعل
الصادر من النبى عليه السلام فى الكيفية والظاهر انه لا يكون من النزاع الا على تقدير عموم النقل المثبت فى الجهات والازمان
والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان معين وغيره انما يثبت بدليل من دلالة النص او
القياس او نحو ذلك ثم تسليم ان ذلك نقل يقضى بالشفعة للجار فانه ليس حكاية للفعل بل نقل الحديث بعينه ولو سلم فلفظ
الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا يعنى الحكاية
الا انها اما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد بالمقصود اذ ليس النزاع الا بما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام وثالثا
فلان جعله بمنزلة نقل الصحابى قطع النبى عليه السلام بالشفعة للجار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل
الخاص قضاء بالشفعة انما وقع بين بلدان بلا جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول
قضى بالشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير خلافه **قوله** اللفظ الذى ورد
عن سؤال او حادثة يعنى يكون له علاقة بذلك السؤال او الحادثة وح يخرج الاقسام فى الاربعة المذكورة لا يمتنع ان

يكون اللفظ قطعا والا لا يحتمل الجواب ولو بغير المستقل مالا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال والمطابق
مثل نعم فانها للتقرير لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما
او خبرا على هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في
احكام الشرع هو العرف حتى قام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا **قوله**
حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تحدث اليوم فكذا في جواب فقال تحدثني بفتح كلامه مبتدأ حتى تحنث بالنذر
في ذلك اليوم ذكر البغوي المرجع اليه او بغيره هو او بدونه لان فحمله على الاستقبال اشتمال الزيادة المنفوية الظاهرة
والفاء الحالية المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس والاخير ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم حقيقة
الحال **قوله** فيرق ويبانه لانه نوى ما تحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر ديانة ان فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي
انحصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة
من غير فرق بين ان يكون السبب مما يكون اخاصا على الجزء لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة
اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله
عم اتاني اباب في فقد ظهر وزرد في شاة ميمونة وقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
فرد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لما جاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان
نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص
اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل
يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل لا يكون نقل معرفة اسباب نزول
الايات وورود الاحاديث ووجه التخاص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال
وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة والاتم وجوب المطابقة بحسب المساواة في العموم والخصوص **قوله** فصل حكم المطلق
وكذا المطلق والمقيد عقيب العام والمراد من الحاصل بالمناسبة انها ايهامها من وجه ان المطلق سواء كان في جنسه بمعنى ان
من الحقيقة محمله بخصوص كثرة من غير شمول والا تعين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت
عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد
بيان الحكم فاما ان يكون حكمهما واحدا او مختلفا فان لم يكن اخر المكلف موجبا التقييد الاخر اجرى المطلق على
اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا عالما وان كان احدهما موجبا التقييد الاخر الزام مثل اعتق رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان تعليل الكافرة مستلزم لاعتاقها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة فيحمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على
المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما يتقيد بالكافرة والمطلق انما يتقيد بالمؤمنة
قلت نعم معناه تقييد المطلق بذكر القيد لكن لما كان القيد موجبا ايجابه وان كان منفيا فينفيه ومعنا قيد الكافرة
منفي تقييد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن الصيرفي حمل المطلق على المقيد تقييدا بقيد سواء

سواء كان هو المذكور في المقيد ايضا لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم
اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السلامة وفيه نظر اذ لا يخفى
ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف
الحكم اما اذا اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
لا يمكن الحمل بان لا تعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف
الحادثة او تتحد فان اختلفت كالظهار واليمين والقتل فلا حمل خلافا لهم وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق و
التقييد في السبب كحادثة او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين و
مقيدا بالاسلام في الاخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود والله
ايام متتابعات لا متتابع عليه منها ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه
لمخالفته المأمور به وهذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى
وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد ورد في محله وهو قراءة ابن مسعود فانها
مشهورة عنها بزيادة على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد
عنها على النص وان شافعي انما يشترط التتابع لانه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمتفق
المتفق عليه قوله عم في حديث الاعرابي صم شهرين وزوى شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت اقتضى ذلك
لا يحمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد والسبب لان المطلق ساكت عن ذكر
القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوب القيد لا الوجوب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما
اذا خالف الحكم والحادثة وهنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال لا حنث في كفارة القتل
اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين **قوله** لان التقييد فان قلت انه
انما يدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والا آه لا على ان تقييد المطلق يوجب
ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان موجب
المساواة بمؤنتكم القيود والاسباب المسؤول عنها وكذا يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه الاصل
عن المسكوت عنه منتفي لهذا النص والاخير ضعيف بل ضعف الاستدلال لكن الاية في هذا المطلق فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا لا يقوم حجة على المنكر لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا
عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ايما امرأة نكحت في كتاب الله فان ردوها الى خالها فخالها من قبل الرضاع
الثابت في الربايب في ظاهرها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد اجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق
على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة **قوله** ولان الاستعمال
الدليلين واجب ما امكن وذلك باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم
ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء الغير وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به
الشافعية من انه يحمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس وهو المطلق

لا قال النبي عم تنكح البنات فحرم الامهات
وطئ الامهات فحرم البنات

في فمن غير ذلك المتن فان قيل حكم المقيد فهم من المطلق فلو لم يحل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب التقييد فعله
وانه عزيمة والمطلق رخصة وغير ذلك وبالجملة يتوارد من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفوذ المقيد عليه يعني ان حمل المطلق على
المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الثابت على الاصل بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد وصورة
التقييد لما سبق في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد
كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس لا انتفائه وهنا المطلق نص دال على
اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال
المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل بحق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع
بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد وتحقيقه ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
انه لا يدل على احدهما بالتعيين مثلا ولكن للخصم ان يقول المقيد موجب لاجزاء المقيد وله ان يسلم ان النص المطلق دال
على عدم وجوب القيد لكن وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن القيد او غيره وهذا الدفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية
لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة المقيد
على عدم الحكم عند عدم القيد مجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص و
القياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالمقيد واجب اتفاقا كما مر
قوله لان القيد دال على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي انما هو دلالة النص على الاثبات لكون
حكما شرعيا ضروريا فينافض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على الاثبات واصلا فان عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يتصور ان
يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت مسامحة في العبارة
والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية
لان المقصود منه الحقيقة او الماهية غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون
الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب عتق رقبة ما **قوله** لا حال انه لم يقيد ثم الرقبة بالسلامة مورد الكلام
ليس حمل المطلق على المقيد ابطال حكم الاطلاق بالكلية وانما اورده والحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة
يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقبات الدنيا للوجود الناس على انه لا يجزئ الا المؤمنة لكان الناس
دليلا على زوال الكلية الثابتة بالنص فيكون الناس ناسخا وانه غير جائز **قوله** الخصص حكم المشترك ان تامل في نفس الصيغة
او غيرها من الادلة والامارات يترجح احد معنييه او معانيه وما كان مناطه ان لا يجوز ان يحمل على كل واحد من
المعنيين من غير توقف وتامل فيما يعارضه ترجح احدها او رجوعه وكذلك مسئلة استعمال المشترك في معنييه وتحريره
النزاع انه على تقدير ان يراد بالمشترك في استعماله واحد لا واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا
بالمجموع من حيث هو المجموع عيان يقال رايت العين ويراد الجارحة والباصرة والجارية وغير ذلك وفي العارية الجون اي
الاسود والابيض والخوالات مذاي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال
صاحب العدة في باب الاوامر والحق ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على القول
والتهديد او الوجوب والاباحة فلا ثم اطلق القائلون بالجواز نقل صحته وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر

فالمراد المعنيين حتى يحمل عليهما معا من الجواز عن القرائن والحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا موضع عموم المشترك فالعام
على قسمان قسم متفق المخرج وقسم مختلف المخرج واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه
وقيل الذي اختاره المص وقبل يصح كهذا ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه
مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز هنا والا فلا وقيل الجواز فيه وان لم يجز في المفرد ودليل المص ان الاستعمال في اكثر من معنى
واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لجميع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس
الموضوع له ليكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لجميع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة
ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع لجميعهما ان استعماله في الجميع حتى يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته
فان قيل الاصح باستعماله في جميع المعنيين حقيقة انه يراد به الجميع من حيث هو والجميع حتى يلزم كونه موضوعا للجميع على معنى
انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من حيث ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من
المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اي
مشروطا انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد مشروطا بالآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يتبادر عند ذكر المعنى لا بحيث ولا بد ولا بد به غيره عند الاستعمال
فلما لا يمكن الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين بانفراده اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى
يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادة ذلك خاصة فلو اعتبر الوضعان لم يطلق واحد منهما
في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه لتطلب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد
في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله
اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان
الواضع هو الله تعالى واما القصد الابتداء او لعلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين بان كان غيره والوضع هو
تخصيص اللفظ بالمعنى المستعمل والمعنى حقيقة لكن كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خصص به اللفظ وهو
بطريق انتفاء التخصص عند ارادة المعنى الآخر ومن مغالطة منشأها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بين نفس
المختص على المختص به كما يقال في مار بالا قام انه تخصيص الزيد بالقيام وبين جعل المختص منفردا من بين
الاشياء بالمحصول للمختص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي الفصل ان تخصيص المسند اليه
بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد تخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى
وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلا يلزم ان يكون اذا موضوعا
لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة
مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وامانه يستعمل في اكثر من معنى
واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل بما سيأتي بيانه والزوم على ما نقل عن المص اذ لو اريد

بالجمع وموضوع الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وموضوع الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز والاردعليه انه اذا اريد بالجموع كان كل واحد
من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للجموع اذا
اريد به الجموع ودخل تحته كل فرد وموضوع الموضوع له فاجاب بان الاراد الجموع في المشترك ليست الا ارادة كل
واحد من المعنيين اذ ليس معنا جموع يراد فيدخل فيه كل واحد اطلاق العام وفيه نظر لانه ان كان معنا جموع يراد
باللفظ ويغايرهما من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل واحد
منهما مرادا بالاطلاق ومناطا للحكم لا اختلاف معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه
بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه
مناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة
لا مجازا والتقدير خلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى
مجازي عنهما او لما كونهما من افراد فقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي
بالاستقلال ويجب ان يستعمل اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع ما معناه اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد
مجازا في المجموع قلنا يجب ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كابن الرقبة والشخص
بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يرد
الاعتراض السابق على ما نقل عن المص قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان الجانب الاقتدا انما هو
بالجمل والتحريض على ما صدر عن المقتدي به اذ لا الجانب اقتدا في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر
لان ركاكة الكلام وعدم الجانب الاقتدا عند اختلاف معنى الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن احدهما امر
مشترك هو المقصود بالاجانب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير
خلع عليه فاخذ منه وعظمه اي الزيادة كذا المراد هنا ان الله يرحم النبي عم ويوصل اليه من الخير ما يليق
بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما فيه من تسوم فاتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه
قوله ولما بينوا بعد ان ذكر اختلاف المستدل اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة و
من الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعرات معنى الصلوة في نفسه واحد لكن اختلف باختلاف الموصوف
ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لم يتعرض
فيه لايجاب الخلو عن الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة ويجوز ان
يراد به الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد والخضوع فيثبت لانه ان اريد الانقياد
اشتمال اولي العقل ونواميس على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يجتمع في غير المكلفين وان اريد اشتمال حكم التكوين
والتسخير او مطلق الطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الاستعمال معنى

معنى آخر لمعناه كوضع الجبهة او امثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من الباء على حذف
الفعل اي اسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع
الناس فركز من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يعد
علما ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات
حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسموات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي
لا ينا سبيل ان يقال الم تر قوله ولا الحكم باستحالة فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار ان
ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جهات كي يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش
بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه النطق بحروف لا تمنع صدورها عن الجمادات بايجاد القوة الناطقة
كما روي عن الحصى في الجلاج وكذا انطاق الاعضاء والجوارح قوله مع ان حكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة
الى انطاق الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ما قيل بالدلالة على الالوهية والوحدانية
ونحو ذلك فكيف يكون حكما للامم الا ان يراد بالحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا يفقهون غير مناسب للمعنى
المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لا خلل
بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات
الاربعة موقف اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او
مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان العلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل
وهو اما من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة
وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولا بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع
له في الجملة لا يخرج في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود
العلاقة ولكن تختلف الطرفان تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا العلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل
يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعذر الاطلاق على الناقل على اعتبار العلاقة اهم لا
اعتبر والامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة
وفي المنقول وجودها لكن الصحيح الاستعمال بل الاولى هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف
الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال
بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ لغير
المعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين لا قبله وذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع
اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من العلماء او غيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد يغلب العرف عند الاطلاق على
العرفي العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في
الحقيقة ان يكون موضوعا لكل المعنى في جميع الاوضاع وللمجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع

على الاطلاق والا فمن حيث

فان قلت في المحقق ان تكون موضوعة للمعنى لجميع الاوضاع الاربعة فهي حقيقة مطلقا بالجهة التي بها كان الوضع
وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا
في ما هو غير الموضوع لجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة
مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة
على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق
الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ في المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللغة والمعنى
من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا اخطأ وحمل على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين
من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء
مع انه مستعمل في الموضوع له في اللغة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في اللغة بل لفظ الدابة
في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه
من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في اللغة اعني العرف قلنا قيد الجهة يغني
في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم
بالوصف المشعر بالجهة فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع
له مع الاستحالة لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له والا فالاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو هذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ موضوع لذوات
الاربع مخصوصا ولا يكون حينئذ الا استعمال فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة
فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء
ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل ليتنقل منه الى ملزومه وان كان استعمال في غير الموضوع له
ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان
قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه
وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة
اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم الاعراب
لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه لما وضع لاستعماله في المعنى قلنا نقول
لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل في غير مستعمل فيه والفرق واضح لان الاستعمال اللغوي يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع
له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فوجود
الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ترتيبا لاشتراط العلاقة بين المعنيين والا فيعبارة في الاصطلاح لاعتبار الرابطة
بين غير الموضوع له لم يتحقق بينهما تلازم فهو مشترك وان تحقق فان لم يكن النقل لمناسبة فرجل وان كان فان
كان في المعنى الاول فمنقول والا فالاول حينئذ وقد الشافعي مجازا مؤيدا ان كلا من المنقول والمرتجل قسم قابل للحقيقة والمجاز

ولم يتوقف الشافعي في الايمان بان فيها مجازا

والمجاز وفي ذلك بيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حينئذ من جهة مجاز من جهة والتقسيم
المشهور مبني على ما يتبادر الافهام بالجهة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع بحيث
يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل وهو لغوي وشرعي وعرفي و
اصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة
الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان
المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجازا باعتبار المعنى المنقول فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتبار
وباعتبار انقسام الى من وضعه له لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي فهي ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة
في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا يتحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى لغوي او اصطلاحي مثلا وغير
ذلك بل اللغة اما في النقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي
الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المتبادر ان كان باعتبار
انه من افراد المعنى الاول بالمعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من
افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثل لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه
من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان
اللفظ موضوع في اللغة للمقيد بالخصوصية والا فالعرف المطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة مجاز
باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان هذا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى
الثاني ان لم يكن اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهوما بل يصح اطلاقه على الافراد
فيه ذلك المفهوم لزم اطلاق ما هو اطلاق المنقول على ما هو حقيقة في المعنى الاول لعدم الصحة وان كان لصحة اطلاقه على الافراد
المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقة ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجاز
فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على
المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لا يحتاج الوضع والتعيين للمعنى الثاني
في ذلك وانما يلزم صحة الاطلاق على ما هو حقيقة في المعنى الاول لوجود المصحح لصحة اطلاق المجاز على ما هو حقيقة العلاقة
بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد يعتبر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده
من حيث هو كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني عند الموضوعات المبتدأة التي ليست فيها اعتبار معنى
سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية نقل
اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى بالسبب من وضع
المجاز الوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على ما هو حقيقة
ذلك التناسب وهذا مع عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة
والمجاز قوله ثم لا بد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية اقسام الحقيقة والمجاز ليست الاربعة اقسام لما
بينهما اما على الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي باللفظ لكونه لفظا مستعملا والكناية

انما حصل من جهة فيقال منقول

المنقول

افراده

لما يلزم ما ذكرتم

ما استعمل المراد منه في غيره سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في غيره عن استعمال المراد في
الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن الانكشاف الحاصل في الكناية
بواسطة التفسير والبيان مثل المشترك والحكم داخل في الصريح ومثل المطلق والمجمل في الكناية لما عرفت من ان مفهوم
متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما قال من ان المراد الاستتار والانكشاف في طلب الاستعمال
بان يستعملوه قاصدين الاستتار والخفاء في اللفظ او الانكشاف وان كان خفاء في اللغة احترازا عن ذلك فلا يخلو
عن التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى فان مدلوله اي اللفظ استعمل في معناه
الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون له
مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصد بطول النجاد الى طول القامة فيكون
الكلام وان لم يكن له نجاد وقد يكون له نجاد وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله الرحمن
على العرش استوى وامثال ذلك فان قيل كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني
لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له ومثل صاحب الكشاف الكناية بما كان المعنى الحقيقي لازما ذكره قوله تعالى ولا ينظر
اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان يعني الاعتداد به والاحسان اليه كناية الا ان استدلال
من يحتج عليه بالنظر الى ان اسناد النظر الى الله لا يجوز عليه النظر وبالجملة يكون الكناية من جملة الحقيقة صريح في المفتاح وغيره
فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلام المستعمل اما ان يراد معناه وحده او غير معناه وحده او معناه وغير معناه
معا والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية وهذا يعلم كون الكناية قسما للحقيقة والمجاز
مباينا لهما قلنا المراد بالحقيقة هنا الصريح فهذا تفريع جعل في مقابلة الكناية وتصريح عقيب ذكر الحقيقة والكناية
مشتركان في كونهما حقيقتين وليس كان بالتصريح وعدمه لا يقال فما المراد بالمعنى او غير معناه مما يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والى نزاع معا لانا نقول المتبادر من ارادة معناه الذات وفي الكناية المراد
المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا الخلاف المجازي فانه مستعمل في ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى
لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيبقى ارادة الموضوع له لان ارادة ح لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي
الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل تكون مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات
وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز لكان استعماله في ما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم الاسم من الحقيقة والمجاز مدلول
لفظ الحقيقة والمجاز مقولان على النوعين باشتراك وتباينهما في المفرد بالنوعين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين
وقيل المعنى الاتيان من صفات الكلام كما هو اصطلاح الحكماء دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجاز تنزيلا
للحقيقة والمجاز الان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد وكذا اعتبر في التعريف النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة
العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل

الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لعلاقة بين الفعل وذلك الغير كما في انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع
من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد
افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى ان الفعل حاصل له وموصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء
صدر عنه باختيار او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد
جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل
قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان
المنسوب اليه في المجاز العقلي ليس فاعلا في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له اعتقادا والمتكلم يحسب
التحقيق يخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف
بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن يحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة
عما يكون الفعل عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو وهو فاعل
ثم الضمير في يرجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فيه نحو المجاز مثل اقام السيل على لفظ المبني للمفعول
لان فاعل الوادي لا السيل وشفاه عيشه راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيش ويخرج مثل قول الدهري والقائل
الكاذبة لان الفعل في منسوب الى الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا غير فلا يخرج الا قيد التأول ويكون قوله الملابسة
احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وموضوعه المجاز لان الغير لا بد ان يكون بين ملابسات الفعل
قوله فصل فكما سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع والكلمة فيها الاستعارة
وبرتبة ما ذكره القوم لا اخر وعشرين وضبطه ابن الحاجب في المثلي والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاز
والاول بالي وتابع كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او
الخيال او غير ذلك والمشي في الكون والاول في الاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والكلية والشرطية والوصفية
لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم
ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الكون اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك
الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا على حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم
يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزومه في مجرد الذهن وهو المقابلة
او بينهما الاتصال وح ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة الملزوم فهو الوصفية
عند الشافعية والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او بينهما وهو السببية والمسببية
او شرطا له وهو الشرطية والا فهو ان هذا ايضا ضبط وتقريب لا حد وتقريب حقيقي ولو جعلنا دليلين النفي والاثبات
لا تفرادا لم يكن اللازم صفة الملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الكلية والا فان كان سببا له فهو السببية
والا فهو الشرطية وفي المنهج الاخير وستعرف في اثناء الكلام ما يحل التقسيم من الابحاث قوله اذا اطلقت لفظا على غير ما
اللفظ من حيث يقصد باللفظ بسمى مجازا ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم يسمى الثاني المعنى قد يخص
بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى بها فيقال للانسان زيد وعمرو وبكر من الرجال ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى

ولم يدل على معنى وأورد بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ لا يتناول المجاز مع أن المقصود بالنظر

قوله في بعض الأزمان اعلم أن العبرة في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى المتحقق للمسمى المجازي في الزمان السابق

على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤل حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيها حصوله

له في زمان اعتبار الحكم والأولان المذكوران أفراد الموضوع ويكون اللفظ فيه حقيقة لا محالة والتقدير بخلافه ويلزم

من هذا امتناع حصوله له في جميع الأزمان وهو والا يمتنع حصوله له في حال الحكم أي زمان إيقاع النسبة

والتكلم بالجملة للقطع بأن الاسم في مثل قتلت قتيلا وعمرت خمرا مجاز وإن صار الخمر في زمان الإخبار قتيلا

وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ هو مجاز وإن كان تسمية حقيقة حال التكلم بالأمر

بخلاف قولنا لا تشرب العصير إذا صار خمرا وأكرم الرجل الذي خلفه أبوه يتيما فإنه حقيقة لكونه خمرا عند الحكم

وتسميا عند التكليف بلا قيد حصول المعنى المتحقق المنسي بعض الأزمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض

في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه لما كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى

المتحقق المنسي في ذلك الزمان أشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص أن المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤل إليه إن كان في

الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان وقوع النسبة والمعنى أن وضع الجملة دال على أن يكون المعنى المتحقق حاصلا

للشيء حال تعلق الحكم به في مثل آتوا اليتامى أموالهم وأعنب خمرا وضع الكلام على أن يكون حقيقة اليتيم حاصلة له

وقت إيتاء المال إليهم وحقيقة الخمر حاصلة له وقت العصر فلو حصل المعنى المتحقق في هذا الحال لكان مقتضى وضع الكلام

لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون

مجازا باعتبار ما يؤل وإن كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فإذا قلنا

يكتب الله مجازا عن كتب باعتبار ما كان فيه حصول المعنى المتحقق للإنسان مع وجود الموصوف وهو الحدث حاصل المنسي

الزمان السابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل أعني الحال أو الاستقبال إذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان كان

الفعل حقيقة لا مجازا وإذا قلنا كتب مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل فيه حصول المعنى المتحقق المنسي للإنسان الحدث حاصل له

في زمان اللاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي دل عليه الفعل بهيئته إذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة

لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى المتحقق في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا

خلاصة كلامه والأولى ما قرر فإنه إذا وضع المعنى المتحقق في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه أعني الحدث وبالجملة الاسم

أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل إذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق أو لاحق مع أن المسمى

المسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وإنما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق أو لاحق لا المعنى

لحصول الحدث له في حال دون حال والأحسن أن يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة بتشبيه

غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوع ونفيه المأخوذ بالحاضر وكونه متقلب العين واجبا لمناسبة ثم استعمال لفظ أحدهما

للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الأول أن حصول المعنى المتحقق المنسي زمان اعتبار الحكم في جميع الأزمنة لا يوجب كون حقيقة

يجوز أن لا يكون إطلاق اللفظ من جهة كونه من أفراد الموضوع كما في إطلاق الإنسان على الفرس بل يكفي توهم الحصول كما في عمرت خمرا فإن تحقق

على الأرض اتفاق الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفي توهم الحصول كما في عمرت خمرا فإن تحقق

38

فارقت في الحال فإنه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل أصلا قوله فلا بد أن تريد

معنى لازما لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه

الذهن إلى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم عند امتناع الانفكاك في التصور كالبصر يطلق على الأعمى

أنه لا يلزم من تصور البصر تصور الأعمى بل بالعكس لكن لا ينتقل الذهن منه إلى الأعمى باعتبار المقابلة وكذا بين

الفاعلية والانفعالات باعتبار المجاورة في الأول لزوم ذهني محقق وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق أن

العلاقة في إطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع إطلاق الأب

على الابن بل هو مدخل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تلميح أو تهكم كما في إطلاق النجاشي

على الجبان أو تفاؤل كما في إطلاق البصير على الأعمى أو مشاكلة كما في إطلاق السيئة على جزاء السيئة وما أشبه ذلك

قوله وخارجا عنه معناه أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر إذ لو دخل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما داخلا

عن الآخر لم ينافي كون أحدهما جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة أنه إذا كان أحدهما جزءا للآخر كان أحدهما داخلا

عن الآخر وهو ظاهر قوله أو يكون صفة أي اللازم صفة للملزوم وهذا عطف على قوله إما أن لا يكون اللازم صفة

للملزوم وهذا النوع من المجاز فصل استعارة فإن قلت قد حصل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط

في الاستعارة مثلا أن لا يكون بين المعنيين جزء الآخر وفي المجاز باعتبار السببية والجزئية أن لا يكون وصفا له وغير ذلك

كما يشعر به التقسيم وأنت خبير بأنه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا إطلاق الشفقة على شفقة

الإنسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه الفلطي وأن يكون مجازا مرسلا من إطلاق الكلي على الجزئي

الخ المقيد على المطلق وهو أكثر من أن تحصى قلت كأنه قصد تمايز الأقسام بحسب الاعتبار والدلالة أما أن يكون

أحدهما جزءا للآخر ووصفا له أو غير ذلك فإن قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين أو خارج

لهما فكيف حصل الجامع في الوصفية قلت إذا كان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصفا للملزوم أعني المعنى الحقيقي وهذا لا

ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين أو شاملا لهما فإن قيل فاللازم أعني المعنى المجازي الذي أطلق عليه اللفظ في مثل رأيت

في الحمام أسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم أعني الأسد الحقيقي فالجواب أن المراد بالأسد لازمه

الذي هو الشجاع وهو وصف له وإنما وقع الإطلاق عليه باعتبار أنه من أفراد الشجاع كما إذا قلت رأيت شجاعا و

مهما تحقق وهو أن اللازم الذي استعمل فيه لفظ الأسد مجازا إن كان هو الإنسان الشجاع فظاهر أنه ليس بوصف للملزوم

أعني الأسد وإن كان هو الشجاع مطلقا أعم من الإنسان والأسد وغيرهما فظاهر أنه ليس مشبها بالأسد وإنما المشبه

هو الإنسان الشجاع خاصة فيكون المجاز باعتبار إطلاق اسم المشبه به على المشبه وأيضا لا يصح أن المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى

المجازي أصلا ضرورة أن معنى الأسد حاصل لزيد الشجاع في الجملة والتحقيق من المباحث يطلب من شرحنا

للتلخيص قوله وإذا عرفت فنقول بعض أنواع العلاقة بين الشيئين ما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من

جانب واحد وذلك لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم وقد عرفت أن معنى اللزوم لها

الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع

من جهة أن إليه الانتقال فإن كان انتقال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه وفرعا من وجه جاز

استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا لجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من
جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية
وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة الفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا
الاحكام علل مالية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات الى اموال الاحكام دون الاسباب
وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما يكون
محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من الخلط معنى
انه الخاص من اسم الكل بما اشتهر ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية
لهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل في
فلا نسلم ما منعه في صدر الكتاب من ان اذا نعرف الاصل بالحاجة اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا
على فهم الكل لم يمكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير
قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود والبتة بل ان
يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام و
الوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والجزء الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم لجزء الكل كالرقبة والرأس
فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده
او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الركبة
فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقبة لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام
الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجود الانسان بدون الرقبة او الرأس انما يدل على ان الجزء
لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح
اهل البحث بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء اطلقوا
خواص الماهية لوازمها لا لازما وما مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان
يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم
ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والردف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل ينتقل اليه الانسان
ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح الحكمة نظر فانهم يقسمون الماهية الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون
اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ومتمم انفكاكه عنها لا انتقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم
اصلا له وملزوما عليه كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه
مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد بالملازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى
يحتاج اليه شيء وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء
بحيث يصير الاول تابعا والثاني متبوعا كحلول العرض في الجسم والصورة في المادة فاشار المص الى ان المعنى

الشرعي باطل والحق هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجسم او الصورة في المادة
او الظرف في المظروف او غير ذلك كحصول الوجه في الجنة قوله واعلم ان الاتصال بمعنى كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت
العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب
الشرع بان يكون تعرفان شرعيتان مشتركتان في وصف لازم بين لوجودهما معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك كما
سيجيء من ان المعبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة
بحسب اللغة او الشرع وسواء كان اللام جزءا او ان او التمثيل بالاتصال في معنى الشرع وبالسببية اشارة
الى ما ذكره في الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين
الاسد والرجل الشجاع فانهما لا اتصال من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر
عن علاقة المجاورة بالاتصال في معنى الشرع كيف يشرع لان المجاورة اتفاق في الكيفية والصفة قوله فان
البنت وضعت لملك الرقبة يعني ان المعقود موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة ثبت البنت
فيتفرع عليها احكام البنت لا احكام النكاح ويشترط فيه ما يشترط في النكاح بلفظ البنت ان يطلب الزوج منها البنت اذ لو
طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان
المحل متعين لهذا المجاز لتعذر قبول المحل المتعين لخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانصرف حينئذ اليه لصلاحية المحل للاخذ
بالحقيقة قوله او غير ذلك اي منفعة الاستمتاع او غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث
وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وافي بالدلالة على المصطلح لكونه منبئا عن الضم والاتي وهما في الوطء
لصلاح المعنى وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتي وكذوجي الخف ومصراعي الباب قوله ولا يجب الاعلام
رعاية المعنى اللغوي حتى لزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك ممتنع جعلها عليين المعنى الاول
في الشرع ملك المتعة والثاني ان يقول خلو معنا ما عن معنى الملك ممنوع لانه لا دلالة فيهما على الملك وليس الاذن انما يدل على
عموم الملك في تقرير وجوب رعاية المعنى اللغوي للزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق موجبا لذلك العقد
وهما لا ينافي اعتبار الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معنا التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك
او بدونه وهذا المعنى عام يعتبر في العقود المخصوصة بل اعتبر الملك قطعا وقد يطرد الجواب انه لا يجب الاعلام رعاية المعنى
اللغوي بحيث يكون بعينه المعنى الحقيقي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي قوله وكذا
يتعين بلفظ البيع لانه مثل البنت في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد
بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لان الاول توجب الملك
حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو اتلافه على ملك الغير وكذا الوصية لان الاول توجب الملك فيها بل يوجب الخلاف فيما
لو مات الموت والثانية توجب خلاف الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض بل تخير الملك الى ان تقوى
بالتعيين ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعمل في النكاح لان العوض حينئذ فيصير بمنزلة بيعتين في بيع الموهوب
له فتوجب الملك نفسها واعلم ان ما ذكره المص من الاتصال بين حل البضع والنكاح يكون اصلا سببا للآخر كالاف
في المجاز فلا حاجة الى ما اعتبره الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا في انعقاد التكاح والنكاح بان

لما منها يوجب ملك المتعة لكن احدهما واسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال تعرفه وتقبل لصحة اطلاق المسبب
على السبب اذا كان السببية مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الباعثة وانما وضع المسئلة في عبد
مشترك لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر وفعل الملك ايضا لان الاجتماع صفة موجودة
فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه تعرف بالاشارة اليه قوله هذا بناء على ان قوله ان ملكت او اشتريت
عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا ومشتريا لجمع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام
معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجازا بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن
صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتكلم والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة
والا فمجاز واما قبل قيام المعنى بكالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب ولكنه سيضرب فهي اتفاقا فاذا قال ان ملكت
النصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للجزء وكذا لم يكن مشتريا لفعل
الاصح الا انه غلب في المعنى الجزئي الذي قام به الشراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله فرق بيانه
اي لو استفتى المفتي تفتيه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي لم يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما
نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز بناء على الاصل الذي ظن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا لحكم صح
اطلاقه على المسبب عليه قوله فان الوقوع اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغو في ازالة الملك
الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سبق من ان الاعتاق اثبات القوة لازالة الملك فان قيل في المعتبر في المجاز هو السببية
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لكون اطلاق اسم السبب على المسبب مثلا وهنا ليس كذلك قلنا قد تم الفرق
من المعنى الحقيقي تقابله وبحيث كانه نقل الموضوع له حيث كان اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض مسببة مجازا لا السبب
والبعد الموضوعين الغرض اثبات ملك الرقبة واثبات ملك المتعة قوله الا ترى الى كلمة على لا تصح لا في صيغة الطلاق
استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث ونحو ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زائد اختصاص
بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند
استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق مبني على ازالة الحبس في رفع القيد لا الى اطلاق المشتق من خليته
وطلقت الوحش عن عقاله والاسير عن اساره فيقال ارفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت مجهولة تحل للزوج
مقيدة شرعا لا تحل الا للزوج والمعنى اللغوي للعتاق مبني على القوة والغلبة يقال عتق
الفرخ اذا قوي وكبر وبتاق الطير كواسبها حتى عتق لزيادة قوتها فيقال في العتاق اثبات القوة المحسوسة
من الملكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تناسب بين المعنيين والوجه الذي شرعا عليه فان قيل اذا كان معنى
الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لماذا استناد الى المالك في مثل المعتق فلان عبده او ليس في وسعه اثبات تلك
القوة بل ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله
ينفع عنها لباسها فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وسبب لاثبات القوة الا انه لم يعرض المالك سبب
غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لنا نقول بعد ثبوت نظر الاقتضاء لان الاثبات الشرعية
غير معلولة بالطلب عن العلة الاجبارية فلا بد من صدور الالفاظ عن المتكلم بحيث يكون الكلام مطابقا لما سبق وفعل الاقتضاء الى السبب

40

الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة
الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص على
الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرف بالاستقراء من التتبع
فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه الحق في اثبات وضع
الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بالاخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك بل جواز ان ينقل اللفظ الى معنى
غيره انسب بالمعنى المنقول منه على انا نلزم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه نقل شرعي قوله
يرد عليه قد اجاب عن هذا الايراد بان العتق يفسر في شرعه بمعناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد
له من لفظ دال على هذا المعنى حقيقة او مجازا لحصول العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة
لهذا المعنى لما لا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت ملك الملك ورفعت ملكك فجواز الرق فانه مجاز عن اثبات
القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعملا لازالة الملك
فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق ولكن وقد بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى
المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل قوله
فالجواب عنه لا نجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه طريق الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه
الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف هنا والتحقيق ان
منع ذلك بناء على ان في ازالة الملك بقي نوع تعلق موجب الولاء وان المراد بالمعنى هنا الانتقال في الجملة لا استلزام
الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وازالة قيد مخصوص على المطلق وازالة مطلق القيد
والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك بالفم ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من
طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي
الطرفين الحاصل ان قوله قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصيل المبالغة
باطلاق اسم احد المتناسبين على الآخر وجعله موصوفا وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا الجاني الخ لو قال بعت نفسي منك بعشرة دراهم لعلي كذا ينعقد اجارة ولو ترك
واحد من القيود ينعقد بيعا لو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بحسبه
مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يتم جنس العمل لا رابطة فيه وان سماه مثل بعت عبدي
منك شهرا بعشرة لعلي كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة مجوز عند غيرهم
اذا اتفق المتعاقدان عليه كما في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا فاسدا لخلو المدة عن ما يجعل الثمن او بيعا فاسدا عملا
بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم الى الآخر ما علمنا عموم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت
منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعلي كذا او لا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا قوله اعلم انه

الاعلم المذكور يرد لان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يقع في البيع والملك لان الملك مسبب
عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه
بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصه بقبول
الزوجة او بينونة لا لحل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه
بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة
وعلى اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح مباين لملك الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع
اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة
والبيع معنيان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة وباعتبارها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم
احدهما للآخر ولم يجز بالعكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لتفوت المبالغة المطلوبة من
الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون
مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لاداء اللازم كاطلاق الاسد على الانسان
لكونه شجاعا واطلاق البيع على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة له كما نقل عن المص
وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز اعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي
بعينه بل الجنسية حتى نراد بالبيع جنس الاثبات سواء حصل بالملك او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو
حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب
بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تفاوت الاحكام لتفاوتهما
صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ولكن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في الحل
فيثبت على حسب ما يحتمله الحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اشتبه ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح
لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد من المعنيين نوعان من العلاقة لكن ان تغيرت بهما شيئا وتنوع المجاز
فذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار شبهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار
استعمال المتقدم في المطلق فمجاز مرسل فتح عليك الفتح عبد القاهر قوله اعلم انه تقدم بعضان المعتبر في المجاز وجود
العلاقة المعلوم اعتبارها عرفا في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد المجازات
ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع
باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة ومنتهى التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا
لم يذكروا المجازات لتدوينهم الحقائق ومشكل الحاق بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز الحذف والطويل
انسان البتة وشبكة للصيد المجاوزة وباب للابن المسببية والابن للمسببية واللازم باطلا اتفاقا
واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون للمانع
خصوصي فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وفيه بحث لان الاذن لم يجز لحذف الطويل بل لاستعمال الاستعارة

لاستعارة شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة
للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد
الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
اي فرع لها يعني ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار واما الخلاف في جهة الخلفية فعندنا هي الحكم حتى
يشترط في الجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعند الشافعي الخلفية من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب يجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعند
يجاز ثبت به العتق لصحة اللفظ وعندنا لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر
قوله فالخلاف يعني عندنا الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التقدير الثاني
للامام الامام فلا يقع الخلاف في الاخرية الخلفية وعلى ما يعني قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين
مجموع الاول واحدهما او الجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على الا التفسيرين لا
يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم الجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندنا الاصل ثبوت البنوة والخلف
ثبوت الحرية وعند الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا
لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والحقيقة
الا الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم
به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك الخلف بالاصل وتوضيح المقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة
التي هي الاصل عند مقابلتها بالاصل عندنا حلالا والتفسير الثاني فانه لفظ واحد عند جميعا كالحق على التقديرين
قوله لفظ الاصل من كلام المص ولم يتبين جواب الشرط الواقع في كلام الامام وهو قوله وجل لعبده الخ خلفه
احترازا عن الخطأ اللام لحصول المقصود بدونه وهو ان جعل الاصل مجموع حلا وتعذرا على ظاهر انه انما يصدق
على هذا ابني لا على هذا حر قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية
في المقصود اولى وفي استدلاله ان المص والجاني من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي
هو استعمال اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال
منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه
وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن حمله معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله
ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكون ما وانما اذا كان فيه ما فان
فاعلية الماء في الكون ممكن فالبر ممكن فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت
لامكان اعادة حياته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الجذع ماء فلنا ابتداء اليمين في الكون اذا انعقدت على الممكن في
الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلافها انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب
الجذع فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الحالة الاولى على الامكان الظاهر فلم ينعقد اليمين على ما بالخلقة الله تعالى

كما انعقدت على حيوة الجزء الذي في الشخص بعد ما خلق مع العلم عوته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي
في الكوز وقت اليمين ولا يتقدر لا شربت الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر هذا الشخص ان احياه
الله تع لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود ولكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف
الشيء بالوجود والعدم وهو ممتنع قوله فاذا فهم الاول اي كون الملك رايه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن
ذلك وهي كونه معروف النسب واكبر سنا من الغلام ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين
الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك
وهو الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب
العتق وهي اوفق اذ كل متاخر عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم ادعاه فيثبت البنوة ويحكم
في علة ذات وجهين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان المعنى عدل عن ذلك لان العتق هنا لا يتم
في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب لا يطلق على مسببه كما مر قوله فيجعل اقرارا بجواب
عن سؤال تقديره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو
عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكراهة والنزاع ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل
مجازا للاقرار فهو كذب محض يقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار
يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا يقينا فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل هو البنوة
لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف
يصح هذا الاقرار فاجاب بانه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء او ديانة وان
كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل لم
ان يكون مجازا عن الشفقة والحنو فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاخاء
في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابنا وانما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن
دليل لان السابق الى الفهم عند نعت المعنى الحقيقي هو العتق لا غيره فيكون مجازا متعينا فالاحتياج الى النية
بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي
قلنا لم نعتبره لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس الا ثبوت الملك بعد ثبوته بالاستفراش الحاصل من الاصل وذلك حكما
لا حقه فلا يتعدى في ابطال حق غيره بخلاف هذا البنوة فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد
ثبوته فانه ملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل الاصل العمل بالنية حتى يجب ان يعتق لتعذر العمل بالظاهر
وتعين المجاز قلنا موضع النداء الاستحضار الخارجي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يتوقف
لا تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما
امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم مقام
معناه حتى لو قصد التسجيع فجرى على لسانه عبدي حر يعتق قوله فان الاستعارة تقع اولا في الكلمة
ميل الى المذهب المرجوح في تحقق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي

عقلي حيث جعل الرجل باسد اسدا الى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد
على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا
ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة
فذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة
والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالخصوص الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم
الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انطباق الاستعارة ادخال
المشبه في جنس المشبه به بطريق افراد قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي بلحاظ اعتبار الافراد الا
اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود
وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره
المص من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار له اولا معناه ثم لفظه فتنبه لان العلم
دال على معناه الحقيقي الغالبي بالقرينة فلم يجز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص
بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار
اولا للمشبه هو الحقيقة للمشبه به لا الهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه
ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور لنوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك
في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل
زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب
العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق
وذلك لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم لو رجع فيه سؤالا اخر وهو ان ايراد
المحققين على ان مثل هذا ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماعا على انه يشترط في الاستعارة امكان
المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلافا
في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي
وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس شرطا في الجاز على الاطلاق وهذا ممكن ان يجعل معارضة
وان يجعل منعا مع السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء وهذا الى المذهب
المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده
قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف والاخير ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب
القرينة المانعة عن ارادته امران متدافعان قوله فهذا عين مذهبهما فيه كلام لان الشرط على هذا عدم القصد الى
امر مستحيل وعند هما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الاخر قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما
هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان ظواهر ايات اسرائيل من باب الاستعارة بخلاف
زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان هذا الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق

فهم المعنى من ذلك أن الاستعارة لا تجري في الجزء المبتدأ إلا إذا كان مشتقا وبين الفرق بين قولنا زيد أسد وقولنا رأيت أسدا يرمي بأن الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا إذ التصديق والتكذيب لما يتوجهان إلى الجزء الذي قصد الكلام إثباته أو نفيه لأن التصديق هو الحكم بمطابقة الجزء للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الجزء بكونه محكوما ومستفهما فيفتقر قولنا زيد أسد إلى تقدير أداة التشبيه لتخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة بخلاف قولنا رأيت أسدا يرمي فإنه وإن اشتمل على إثبات الأسدية له لكنه لم يقع قصدا بل القصد إنما هو إلى إثبات الرؤية فلا يفتقر إلى تقدير أداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما إذا كان الجزء جامدا وبين ما إذا كان مشتقا بأن الأول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسد بخلاف الثاني فإنه لا يشتمل إلا على إثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الأول ضعيف لأن الكلام المشتمل على المجاز يطرأ قصدا ولم يقصد فلا بد من التأويل ولأن الاستحالة إنما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا مثل زيد أسد وظلم بدر ولأن المجاز إنما يجوز إذا كان لأغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم إرادة ثبوته في الواقع وبأن الفرق بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الأول لأنه إنما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن إثبات المجاز بطريق القطع من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الأول دون الثاني وخالية الضعف لظهور أن استحالة نطق الحال ليست أولى من استحالة أسدية الإنسان سواء سمي قلب الحقائق أم لا فالمتقبل بجانب واحد من الواجب والممكن والممتنع إلى الآخر ولا شك أن نطق الحال ممتنع فإثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص وإنا أطلقنا على حقيقة الحال بأن أحكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم أن الاستعارة عندهم إنما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لأن يراد به المشبه بعد إلا التقدير حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في أسد ولقيني منه أسد ولقيت به أسدا أو تقديرا مثل أسد في مقام الإخبار عن زيد لم يتم استعارة ولا اعتبار بكونه خبرا مبتدأ وعند ذلك حتى في مثل الرأي أن قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر خرج من باب الاستعارة إلى باب التشبيه وفي مثل زيد أسد لجبان على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الأسد على زيد وأما نحو قولهم للحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لأن المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي تشبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد أسد ثم لا يخفى أن هذا إنما من قبيل زيد أسد لا من قبيل الحال ناطقة لأنه لا حاجة إلى تأويل الابن بالمشتق فإن مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة لكون استعارة تبعية إلا أن علماء الأصول يسمون مثله مجازا أي مؤصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتشبيه الحيوان أيضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر إلى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أي مجرى مثل والطير أغزية عليه أي باكية وقد خصصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه مؤنثه من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من أدلة العموم كالموصول واللام وطوه لا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أفراد المجاز كالطول والسببية والجزئية وطوه كذلك إذا أريد استعمل باعتبار بعض الأنواع كلفظ الصاع المستعمل في مقدار

فالصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في الحقيقة أو المجاز وقد يستدل بأن عموم اللفظ إنما هو لما يلتجئ به من الدليل لا لكونه حقيقة وإلا لكان طول حقيقة عاما والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو الجمع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى إذا أريد المطعوم أنفاق لا يثبت غيره من المكيلات لأن المجاز ضروري والضرورة تندفع بإرادة بعض الأفراد فلا يثبت الكل بالمقتضى وأجيب بأنه إن أريد الضرورة من جهة المتكلم والاستعمال جميعا أنه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز أن يعدل إلى المجاز لأغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولأن للمتكلم في أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز فاختار الثاني بل فطريق المجاز من المحاسن الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام أي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولأن المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى المجاز وإن أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم إلغاء الكلام وإخلاؤه للفائدة عن المرام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة إن عاما فعام وإن خاصا فخاص بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به اللزوم من غير إثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فإن قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من التحقيقي والنوعي إلى عموم النكرة المنفية وطوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم يجر في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاءني الأسود والرماة الأزد وتخصيصهم العام بالمعلوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الظلم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضرورة من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز أن الجمع المحلى باللام يدل على جميع أفراده مراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز لا لجلاء المعنى الحقيقي فكذا الجمع المعنى العام وإنما يلائم بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح اللام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الأرض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ حينئذ للاستعمال حقيقة ومجازا أما إذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وصحة استعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فهو على صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في الإطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون لكل منهما متعلق الحكم مثل أن نقول لا تقتل الأسد والأسدين أو الأسود وتريد الشجاع والرجل الشجاع العرفي من حيث إنه نفس الموضوع له وأنا آخر من حيث إنه متعلق به بنوع علاقة وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا والحق منع أنه فرع استعمال المشترك في معنيه فإن اللفظ

موضوع للمعنى المجازي بالنوع فلو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا
واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم باعتبار
انما هو الثاني لا تعدد المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور الطلاق
اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحد لازما للجزء على انه لا
الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والجزء المركب من الانسان والاسد ليس
كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ
الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة
اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما
مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يجتمعان ولا يدخلان تحت الارادة مع وجود المرجح الثاني فان المعنى
الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محلين متجاوزين اياه الثالث
انه يلزم ارادة الموضوع له لما ان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو مرجح الرابع
ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
الخامس ان اللفظ المعين بمنزلة اللباس المخصوص فيمتنع استعماله في المعنيين معا حقيقة لاحدهما مجازا للآخر كما يمتنع
استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء الشخصين ثوبا واحدا في آن واحد بل
كل واحد منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع
اذا قارن اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدا يرمي
احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة المصلة عن ارادة المتبوع
واما الثاني فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد
المعنى والكل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم
بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان سلم لان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة
ومجازا اصلا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي فالاولى
يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في الجمع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له لكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي
وهذا فيه منع على انه وحده ليس بمراد ومن لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان
اشارة الى الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجنسين في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه
محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا

وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين قالوا ممنوعة ودعوى الضرورة فيها
غير مسموعة على انا لا نجوز اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لتكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجوزه مجازا قطعا لكونه مستعملا في الجمع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق اورد
في المتن من فروع الاصول الذكور ثلثة لانه اما ان تحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله
او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى لو جنب التيمم فلا يرد المس باليد فان قيل لا اجماع مع
مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه في المراد بها المس باليد والاصح تيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع
الائمة الاربعة وقد خلت لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة
على ان المراد الوطء وحل تيمم الجنب او المس باليد ولا حل ذلك لانا نقول لا نسلم حمل ذلك مخالفة للاجماع والما يكون
لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعموم حتى يمنع مخالفته واما ان
تحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك لا يتأتى مع وجود احتمالها فلا يراد غيرها من المجازات بدلالة الاية
في حرمة العقل والتالي باطل لحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة
مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجمع بطريق عموم المجاز قلنا لانه
يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحمل ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة كما
اذا اوصى لموالي بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان قوله زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة
المعتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما اختص به باعتبار مكتوبيته له
مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة لكون ازيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء
حر الاصل او غيره فهو ليس مجازا في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المص واما يشمل المعتق الاول
اسفلي لانه اصل والفروع اعالي للاصول كما نص الشيخ قوله وكذا اذا اوصى بدليل ان لفظ الابن او الولد
المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث
يستحق الذكور خاصة عندنا والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة
فللاشيء لهن وان كان له ابنا وبنو ابنا يستحق الابنا خاصة عند ابي حنيفة على الحقيقة وعندهما الجميع
على العموم المجازي حيث يطلق الابنا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مجتمعة
او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعند يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات
خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابنا فان قيل فلو قال الكفار امنونا
على اولادنا فآمنوهم وليس لهم ابنا او بنو ابنا ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابنا عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس
لكنه يشملهم عند كما في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة
ان الامان لحقن الدم ولو بني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فبني على الشبهات واسم الابنا
قد يتناول جميع الفروع مثل بني ادم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو
تابع في الحقيقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا انسحب الحكم على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات

لانهم وان كانوا متفقين في تناول الاسم كلهم الاصل خلافه فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم
لان الاصالة الحقيقية تعارضه وبهذا يكون حرمة خارج الجدار بالاجماع لا بان لفظ الاثبات يتناولها
قوله والدخول حاصل معناه الحقيقي لان وضع الشيء على الشيء ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس
والكيس في البيت والمعنى الحقيقي هنا متعذر اذ لو اضطجع وضع القرمس في الدار يحنث يكون بالدخول خارج
الدار لا يقال عرفا ان وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان يقام وضع القدمين فالدار بالقدم
يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج بالقدم شرط في حقيقة وضع القدم والقط يقام ليس هذا حقيقتها
لانا نقول فان قلت فالدخول غير مقيد في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حاصل معناه الحقيقي قلت المراد انه
من افراد معناه الحقيقي يعني اذا دخل حاصل ان الحال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنقلا
او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مجاز حتى لو نوى لم يحنث بالدخول
راكبا لم يحنث كان المراد انه قد صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مجاز بخلاف اللغوية اعني وضع القدم
سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره في خان لكن ظاهر قوله في العرف عاد
عبارة عن الاطلاق مشعرا بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله بدلالة العادة وهو ان الدار لا تخلو عن
فلان شبه السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تخلو عن فلان ولا يخبر الا انه يبقى ساكنها الا ان السكنى قد تكون
حقيقة وقد تكون دلالة بان تكون الدار بحالة يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فدار تكون ملكا
لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديرية وهو الملك صح
في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله
لانا نعلق بفعل متعد ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قلت
يومين ودخلت الدار ايام وقيد بالمدة لان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل
الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل
الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى الظرف الزمان بواسطة تقديره في دون ذكره يقتضي كون
الظرف معيارا له غير لا علة مثل صمت الشهر وكل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل
امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد
الظرف لان الممتد لا يكون معيارا للغير المختلف فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من
الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون
مطلق الآن جزء من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم حقيقة في مطلق الوقت وبين بياض
النهار لان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد في بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد وهو الحال
العكس حتى يحنث بالليل فان قلت فرق في كلام اكثر المشايخ على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في
مثل انت طالق يوم اتزوجك لو قال ان تزوجتك او تكلمت لا يقع وكذا لو قيد في الجامع الصغير وايمان الدراية قلت

قلت هو من مسائلهم حيث يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا
اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد انقطعت اعلان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قال
ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت لنا كلام مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه
غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية
مثله في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى
فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه
فيجب امتداده بامتداده وعلمه بعدم امتداده فيحمل على الآن على عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له
من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد عند له
اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب ابنه له اليوم الذي يركب ابنه وكذا في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء
اليوم وقد اجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله انه ظرف لفظا ومعنى لا مقدر على المعنى بخلاف المضاف
اليه فاعتبار العامل واعلم اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال
وما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض
النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا
يوم يأتيكم العدو واصنعوا الطعام بالليل يوم يأتيكم الموت او بالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت
حر يوم يكشف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته معنونة الموانع
كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويحمل الحكم في غيره بدليل العقل وفي
الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد بالوقت بالاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين
تكسف الشمس فان قيل كيف يحمل التخيير والتفويض على الامتداد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع ان ايقاع
الامر وصدوره فيه غير ممتد في الحال والى ان يكونا مجبرة ومفوضة فهو ممتد فكذا كلامها مطلقة وكون العبد
ممتدا كما اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون التخيير مطلقا او مقيدا بالزمان
لانه لا يقبل التوقيت بالمدة في التخيير والتفويض كونهما مجبرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او
اكثر ثم ينقطع فيتقيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير اذا قال امرك بيدك اليوم وغدا فهو
الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه لما اذا امرك بيدك يومين كان مستتبعا
بالليل الليل قوله لا ازدراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اي طعامه من اجزاء
الحنطة والمأكول ما في الحنطة من الطحين والمأكول ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه علم ما جنس دون
جنس الدقيق وقيل تحنث به عند محمد وما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها
في الفم فيمضغها قوله لله علي صوم رجب وقيد في عبارة فخر الاسلام على المستقرين للعاقبة والمعدل عن
الرجب لان المراد رجب الحرام الذي يلزم عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي
شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين

فالثلثة الأول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الأخير من خلاف والبها الإشارة بقوله ونوى اليمين
أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والإثبات فعند أبي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما
كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فوجب الأول الوفاء بالمنذور والقضاء عند الفوت لا الكفارة وجوب
الثاني الحنث على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لأن المفهوم عرفا ولغة قوله لله
لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فإرادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته
لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه أي بلازمه المتأخر عنه لأن النذر لإيجاب المباح الذي هو صوم يوجب
مثلا وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو المباح أيضا كترك الصوم مثلا لأن إيجاب الشيء يوجب المنع عن ضده
وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أي شرع لكم تحليلها بالكفارة ثم تحريم النبي صلعم مارية أو
العسل على نفسه فعلى تقرير المص الموجب الذي هو نفس اليمين وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه
أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه إذ لا نذر في الواجب فصار
النذر نذرا بالمباح بواسطة موجبه الذي حكم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يشتغل به
اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضا لا تخرج عن كونها لفظا
بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا لفهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث إنه جزء المراد فاللفظ مجاز
وقد يكون من حيث إنه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم
الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل في السبع فالحاصل أن الصيغة حقيقة للنذر فيها واليمين لازم لها فلا يجوز
نظرا إلى سبق نذر مرة من أن الجمع بين الحقيقة والمجاز مراد المص الحقيقي والمجازي معا لكون اللفظ حقيقة
ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له وإما على قول المص وتحرير البحث عن مبادي
الكلام الأولى أن يراد من اللفظ المعنى الحقيقي والمجازي معا فإن في الإرادة المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر
لأن جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء كانت الصيغة مجازا أولا قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال على أصل
الإشكال على مسئلة اشتراط الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الإشكال الوارد على جواب القوم فإنه لا يندفع بهذا
القول لكن هذا الجواب إنما يصح فيما إذا قال لله علي اليمين فقط وأما إذا قال شيئا جميعا فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي
ولا يصح الجواب الإطلاقي قلت لا يصح إرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للإرادة فكأنه لم يرد
إلا المعنى المجازي قلت لا يمنع الجمع بين المعنى الحقيقي الثابت باللفظ لا بمجرد إرادته وإنما يجوز
واعلم أن الإشكال المذكور إنما يتوجه على المص على سبيل التوارد والاتفاق فلا حاجة إلى الكشف مع الجواب بوجهين
الأول أنه لما استعملت الصيغة في الخروج عن اليمين من أن يكون مراد الحارث كالحقيقة المجازية فلا يثبت
من غير نية والثاني أن قوله تركه الحلف ونية عود النذر ولا يتوقف على القصد إلا أن كون يمينا يتوقف
على القصد لأن الشرع علم جعله يمينا لا لأجل القصد بخلاف الشرعي القربة فإن الشرع جعله معنى قصد
لا القصد من توابع اللام وهذا المقام ما ذكره الإمام السرخسي أن لله تعالى قسم منزلة بالله كما في قول ابن
عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فلله ما عرفت الشمس حتى خرج ولله علي نذر لأن هذا اللام غلب عند الإطلاق في

أي بالله لكن آدم
بالجنة يوما واحدا

في معنى النذر عادة فحمل عليه فإذا نوى فقد نوى بأحد اللفظين ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي
سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما رأى علماء البيان أو شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة
الأصول قوله أو عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال و
العرف في الأقوال قوله لخروجه عن الفور مأخوذ من الأصل مصدر فارت القدر إذا غلت استعيرت للشدة
ثم شبهت به الحالة التي لا تثبت فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل أن يسكن
قوله واستفزازه أي استزلاله أو حركه من استطعت منهم بوسوستك ودعائك إلى الشر فههنا قرينة مانعة عن إرادة
حقيقة الطلب والإيجاب عقلا وهي كون الأمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر إبليس بالغواية عبادا فهو مجاز من الكيفية
من ذلك واقتران عليه علامة أن الإيجاب مقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والأسباب
قوله ولهذا قال من شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والإذن للمأمور أحد الأمرين باختيار الأمرين شاء لكن قوله أنا
اعتدنا قرينة مانعة عن إرادة ذلك عقلا إذ لا اعتداد على الإتيان بما خير فيه وأذن وهذه القرينة لفظ خارج عن
هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا الحال في الأمرين مجاز للتهديد والإنكار لا حقيقة أما الأول فبقرينة من شاء إذ لا تعلق
الإيمان شرعا بمن شاء وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله إن اعتدنا فإن قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج
عن هذا الكلام قيدا للقرينة التي هي خارجة عن الكلام والكلام قلنا باعتبار أن اللفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون
خارجا عن الكلام على الإطلاق فالحاصل أن القرينة إما أن تكون معنى من الكلام لا أو الثاني إما أن تكون لفظا أو لا
واللفظ إما أن يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز أو لا وغير الخارج قسمان الأول ما يكون دلالته على المنع
عن إرادة الحقيقة باعتبار أن يكون بعض أفراد مدلوله بالإرادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمأتي
من أفراد المملوك أو بزيادة كالغنيمة من أفراد الغانمة فيصير اللفظ مجازا لا باعتبار اختصاصه بالبعض الأول وهذا
الذي يسمى في الإسلام حقيقة عامة وقيل الخاص قد سبق الإرادة حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يتبين لنا
أنه مانع عن إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والثاني قد يكون مانع عادة وقد يجعل فيه سببا في الإرادة
العادة أيضا لأنه إذا أراد العادة ثم تحقق بالأفعال دون الأقوال والثالث ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض
الأفراد وذكر له ثمانية أمثلة فمنع القرينة عن إرادة الحقيقة في الأولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس
مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فهذا الإعادة لفظ الخروج والسابع أطلق فاعما أو عرفا
خاصا أو شرعا من غير تعيين فلما خالف النية وذكره بلفظ الإتلاف قوله الأعمال بالنيات أي قصدا إليها
وجزاء عنها ولا عمل بغير النية والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى فيلحق النفل فلو سقط في الماء فأنقذ
أو غسل أعضاءه للتبرد دنيا ونحو هذا الكلام بدلالة عقلا على عدم إرادة حقيقته إذ لا يحصل العلم من غير نية بل المراد
بالأعمال حكما باعتبار إطلاق الشيء على أثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الأعمال
المخيرة إلى النية والإثم في الأعمال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والإساءة
وهذا كله والنوعان مختلفان بدليل أن مبنى الأول على صدق النية وخلوص النية فإن وجد وجد الثواب

لكن

والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على
صورة العزيمة او لا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما لحصول الوضع لكل من النوعين فلا يجوز
ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له ولا يجب حمله على احد النوعين
فحكم الشافعي على النوع الذي زعمنا على ان المقصود الاهم من هذه الشرعية عدم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد وذلك
اثر الاثم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رح على النوع الاول
اي ثواب الاعمال لا تكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة
ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية كالبيع والنكاح
ثم على تقدير حمله على الثواب تدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود من الثواب هو عند تحقق الثواب
لا بيع العبد فالوضوء وكون عبادة عند عدم النية وكونه مفتاحا للصلوة لا يضر كذا ذكره المص وفيه نظر اما اولا فلما
لا نم ان الثواب مرادا بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته
منه وبثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا
لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فلا ان حمل هذا الحديث من
قبيل المجاز لا المجاز اي حكم الاعمال واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها
بالاعمال التي على الثواب مخصص عندنا ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يتقرب صحته الا بالنية بالاجماع واما
رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما
لو كانت عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا
فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان لوضع بازاء كل منهما وضعا
على حدة بل هو موضوع لامر الشيء والذمة فيعم الجواز والنفي والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان و
الفرس وغيرهما واللون السواد والبياض وغيرهما فاذا ان النوعين لا يكونان من عموم المشترك في شيء واجاب المص
عن ذلك بانا لا نم بقول الاعمال مجاز عن الحكم لان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم
عين الامر الثابت بالنية انما هو من اوضاع اللغة واصطلاحات المتكلمين ولم تكن في هذا الزمان بل المراد
العمل مجاز عما يصدق عليه انه امر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد وغير ذلك
والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي كونا موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه
نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى اسباب معناه الحقيقي ومسببه ومحله و
نحو ذلك اما بالنسبة الى النوع فهو واحد والاشكال للاسباب الحقيقية العلل لا هو الثواب والصحة مثلا مخصوصة بالمرة
والذمة او نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث انهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم
انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم
متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله وخلافا لابي حنيفة وهو الحق لانا بالحلف من هذه الشجرة فان نوى ما
تحمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرمان فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالخلاف فعلى

فعلى ثمرتها والا فعلى ثمرها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت تملى فعلى الاغتراف عندهما
وعلى الكرع عند ابي حنيفة والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه بقال كرع
في الماء اذا ادخل فيه الكارع بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها تشرب الا باذخال الماء
فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض وكالاسماء المنقولة فان نقل اللفظ قرينة
شرعا عن ارادة حقيقته اللغوية معرفا لها كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ولو توكل
بالخصومة فان نقل اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق
الجواب قرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكلي في الجزئي بناء على عموم الجواب حتى يصح اقرار
على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندنا
يعرف الحق بحثا فيكون الجواب اشتراطا وهو عند المجوز حقا فلا يتعلق به كما لا يتعلق باطنه في مسائل الكلالة
والرضاع والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله
في عموم الجواب اذا الجواب هو الانكار بالتعيين بحثا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعارض الحقيقة بعدول
الى اقرب المجازات كالحنث والخلاف لانا نقول المدافعة من عين الخصومة وكذا الحنث اذا
اريد به الجاهلة وان اريد التخصيص عن حقيقة الحال ثم الحمل عموم الجواب والخصومة لم يجعل مجازا
عن الاقرار الذي هو فرد بل انما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا كانت عطف هذا الحق على ما سبق
من الشرط القرينة في الجزئيين ان تعارف المجاز ملكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ
ام لا فعلى ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعند العبرة بالحقيقة
لان الاصل لا يترك الا بضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجح في مقابلة الراجح ساقط منزلة المهجور فيترك
ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان الغلبة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض وهذا المشهور ترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما منا ولا الحقيقة اولا
وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا كان تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة الحل الخلط
حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على الخلاف في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان
حكم المجاز لزومه حكم الحقيقة اولى وعند ابي حنيفة لما كانت في الكلام كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله
او هو وقد النسب فيه الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيما اظهر والاقرب الى الاصغر المحمول النسب ايضا لا يثبت التحريم
الا انه اذا اقر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان
تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب العتق بعد الثبوت عتق قاطع للملك كالنسب العتق ولهذا يمتنع
عن الكفالة ويثبت الولاء لا عتق مضاف للملك ولهذا يصح بشرط انه وبعده فاثبات العتق القاطع للملك
متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابنا للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت لمن يثبت
اي التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل
وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله

له والحاصل ان التحريم الذي في وضعه لا يصح للفظ له والذي يصح للفظ ليس في وضعه فلا يصح منه اثبات
التحريم بهذا اللفظ فان قيل فالتلازم لقولنا رايت اسدا مرميا عن الشجاع فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل
الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فيصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رجل من اتصف به فحكم
التحريم على ما بيناه قوله واعلم الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المص من تقرير الاسلام لا على
عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصول سئل منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق من الشهد
لشيء مفروض حق المقر متعذر ايضا فحكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم
يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العلو بالجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابلينا اي بيناه عن
ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة لجميع الناس ليثبت النسب من المقر ويستوي
من غيره وهو باطل لان النسب مشترك من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى
المقر بناء على استناد النسب فلما ثبت مدلول الحقيقة ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة الكلام وثبوت
موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا مع قوله لان التحريم الثابت بهذا
الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح ان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المص من التردد التبع
وايضا لم يحصل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى دليل تعذر عدم
ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على
ابلغ وجه واكمله وانما وقع للمص ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا
في حكم التحريم فسلم اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه في الاسلام احترازا عن التردد التبع لا يقال قوله ايضا
مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحق
متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والفرق بين ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم فلكون
من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي
للاسد المراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على الشجاع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي
فمثل هذا بعينه اذا اريد انها موضوعة على كان ثبوت الحرمة لها مجازيا واذا اريد به ثبوت البتة كان ثبوت الحرمة
مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانا دلالة
اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك بتبعيته فان قيل هذا ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث
هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما
على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه سوقي على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم
في اللازم هذا هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة
قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا
ركيكا قابل التركيب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن

وحينئذ لا اثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا ساقط لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت له بوجه

لكن اسم التفضيل في قوله وانما المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود المفاضلة في اللفظ الركيك الحقيقي كالمنفق
فيجب ان يحمل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واضفاء البديع اي
المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فاذا زينا بالمجاز ويفوت الحقيقة
ويدخل فيه السجع ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الراعي المعنوي
والعطف على اقتضاء لفظ لابتداء ذلك ذكره في المفتاح ان علم البيان موضوعة ايراد المعنى الواحد في طرق
مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان الجزئي بالوقوف على ذلك من الطلاء في مطابقة تمام
المراد وقد ترى بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة
عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في ان الدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتاديتها الدلالة
عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما تمكن بالدلالات العقلية والالفاظ الى زيادة الاختلاف مراتب
الظهور في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتاديه المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح
والخفاء يحتاج من المقدمة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا الحاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة
من الحقيقة كما التزمه المص وبتنبيهه انه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي
معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه تحقيقا وهو انه اذا اريد بالمعنى
ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عند وضعه عند العلم
بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الفرق بينهما وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار
له مثلا فليس اللفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو المستعار منه اوضح والشهر فلا يصح الاستعارة
كون دلالة المجاز على المعنى اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا
قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته
في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكلا تشبيه دلالة الحال بالمنطق الناطق فيشتق
النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من
المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو المطابق دون الافعال و
الصفات المشتقة منها ولقائل ان يقول هذا مطلب طلب من شرح التلخيص فحقق هذا الفصل لبيان ان الاستعارة
التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيجب التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري
فيه الاستعارة ثم بتبعيته ذلك في الحرف نفسه واما ان متعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تقييد معاني الحروف
حيث قال من لابتداء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهل ليست معانيها
والا كانت اسماء لا حروفا والمعاني متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى نوع استلزام
كذا في المفتاح مثال ذلك هو قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا
للخراب شبه ترتب العدو والحزن على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم
استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلة

المراد

وهو ان معنى الحرف

والغرض وينبغي في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسم المستعار لما يشبه
المسمى المحقق وهذا الوجه الآن المص اعتبر زيادة توضيح وهو ان التعليل يستعمل اولا للتعقيب لكونه ملازما للتعليل
فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيرها بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب
كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة
بناء على انه تعقيب كما يقع بين السببين فلا ينافي كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول
للعلة وهذا معنى قوله جعل لان الولادة علة للموت اي جعل الموت لان الولادة علة له ويكون استعمال
اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه وكما كان هذا اعتراض ظاهر وهو ان
ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا يصح استعارة التعليل للتعقيب واستعمال
اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض الفعل الذي يتعلق به اللام
والعلة الغائية وان كانت باعتبار علية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج
للعلة الفاعلية ومتاخرة عن ذات الوجود لا بلوس على الوجود مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على
الجلوس بل كلية في الخارج تكون متاخرة عنه محتاجا اليه وتكون ما بعد اللام معلولا لا خارج متعقبا
في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون
تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول موجودا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل
لما يقال عقبت الى جئت على عقبه والاخر ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا
بيان المعلولية فاللام الداخلة على الامر يجوز ان يكون علة سواء كان معلولا باعتبار كونه غرضا للتاديب او لا كما في
قعدت عن الحرب للجبن وان كان معلولا باعتبار دخول اللام عليه الا ان من جهة علته لا من جهة معلوليته
وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب
عليها والا انتفى المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض الشيء لترتب ما ليس بمعلول وغرض
فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول اللام ذلك في العلة الغائية قوله وفي اسماء الاجناس اراد باسم الجنس
ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وفي نحو كرجوفا فوجدت العلة بالنحو عن عمله بعض الاوائل
والفاروق عقيب البحث للعقد والجاز لاشتراك الحاجة اليها من جهة توقف شيء من مسائل الفقه عليها وكثرة ما يبنى الحرف
تغليبا اذ يشترط الفاروق في البناء عدم الاشتغال بالاول او جعلها في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا
الفرق على مطلق الكل والكل على المعنى اراد بالفرق حقيقة ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر كذلك الاسماء الاخر التي
للفرق وسميناها حروف المعاني بناء على ان وضع المعاني تميزا من حروف المباني التي تجيء الكلمة عليها وترتبت منها
فالنزع المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء او من حروف المعاني والالف من حروف المباني قوله الواو لمطلق
العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم كقام زيد وعمرو او في ذات نحو قام
وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة الى الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك وسيبويه والمحققون ولا
على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي وسيبويه الى جنسه واستدل على ذلك بوجوه

الاول النقل من ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استعمال
الواو استعمالا فاشيا في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا
دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشاركي زيد وعمرو واختصم بكر وخالد
والخالدان زيد وعمرو وبيان قيامك وقعودك وجاء زيد وعمرو وقبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين
الاسمين المختلفين بمنزلة الواو بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة على جاء زيد وعمرو وترتب جاء عمرو فكذا
جاء زيد وامرأة الآن في قوله الآن بين الاسمين المتحدين نسائي الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن
معناه النهي عن الجمع بين هذين الامرين لا عن الاكل السمك وشرب اللبن وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى
مصدر معطوف على مصدر ما اخوذ من مفهوم الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلولا كان الواو
للترتيب لما صح هذا المعنى كما لا يصح الناصب اذ لا فائدة في النهي عن الشرب بعد الاكل لا مقارنا ولا يخفى ان هذا
الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المحقق والامام في الترتيب قوله فلا يجب الترتيب في الوضوء الخ لان يكون
سبب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو وما بينا من انها لا توجب الترتيب
يكون للتعليل السببي اي ما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء الذي هو لازم الزيادة
على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب يجب ان يكون غسل
الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة متقدما على غسل سائر الاعضاء اذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل
وهو انه يجب تقدم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء بلا تعرض لكونه
عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيها فالاتيان لكل عضو غسل على حدة يجب
ان يقدر ما غسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم مع ما يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة غسل الوجه خاصة لانا نقول
تعرض الاتيان بالفعل الى لا يجب ان يقدر في الكلام متعددة بل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل
اجماع علماء البيان على ان قولهم ايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم لم
يفهم منه تقديم اشتراء اللحم الا بعد تقديم الجزء عليه لا يقال فيلزم تقدم الغسل على المسح على موجب الثاني و
يجب الترتيب الثاني لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة اسقاط لانه عدم موضعا
يلزم عقيب ارادة القيام الى الغسل على انه سلمنا انه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء الماذكر فلا يجب لما بين الغسل
والمسح تقدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الآية على
لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقدم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو والقطع
بان لا دلالة في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الآية على الترتيب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ركن
السعي على السعي قوله واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
فقال الصحابة بدء بما بدأ الله به فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به
والجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها لم يثبت ذلك لنا بالحديث المذكور و
النبي صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية موكول بما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب

اذ لا مع للتوم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت على قوله تعالى سعوا
فان الله كتب عليكم السعي ولو قال ان قوله فلا جناح عليه ان يطوف بها في معنى فعليه ان يطوف بها لكان
ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بها لما كان عليها في الجاهلية من صنمين كانوا
يعبدونهما قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق تقع الواحدة عندهما
خلافا والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عندهما للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف
الثانية والثالثة المحل كما لو ذكرها بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب
في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في النكاح الا مفردا واما النقض
فلانها لو كانت للترتيب عندهما والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق و
طالق مجزأ والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بناء على تاخير الشرط واما الحل فهو ان
الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاخيرة بالشرط عندهما على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار انما
طالق جملة كاملة مستقلة عاملة بالمحصل بالتعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة
الى الاولى فتكون تعليق الثانية مع تعليق الاولى والثالثة مع ما قبلها لذلك تعلق الاخيرة بالشرط على سبيل
التعاقب دون الاجتماع لكان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط في المنجزين
بالاولى فلا يتعاقب الثانية والثالثة المحل وهذا عندهما في الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب
الذي نطقت به خلافا لما اذا كرر الشرط فان اللام تتعلق بالشرط بلا واسطة وخلافا لما اذا قدم الاخيرة فان
في التعليق حينئذ يلزم التعاقب في الوقوع وعند عامة العلماء وفي لان زمان الوقوع موزمان وجود الشرط والفرق بينا
هو ان في التعليق لا ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في مدلول اللفظ تطليقة وتعتد ان مطلق الاخيرة
على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا ولمن يجب تطليق الطلاق التام
ايضا خلافا من طالق ثلثا وعند طالق في الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره لكل من الاخيرين فيصير تقديرا
واذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند
وقع الثلث فكذا هنا لان المذكور كالملفوظ خلافا لما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه مع تفرق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس
بتطليق للحال بل له غرضه ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الموصوف لا يسبق
الموصوف فكانت البرة طالق الاقوع اجتماعا وافتراقا لا حال التعليق وليس هذا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع
خلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قوله مع عدم الجواب عنه للتنبيه على ما اغرابه في الاسرار قوله
وان قدم الاخيرة يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان
يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رح فرقا له من تاخير الاخيرة وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع

قوله بغير اذن مولاها اذ لا كان باذنه نفذ لكونهما ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلتم للترتيب حيث جعلتم
الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة لا التقييد بقوله بغير اذن الزوج في عرضنا
هذا وانما قيد به في الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح
اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف
وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز
اتفاقا ويتوقف قوله وبقي ذلك المسائل حتى ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امته من رجل برضاها
في عقد وقبل عن الزوج نكاحها او نكاح احدهما جاز لانها حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان
فلا يتحقق الجمع بين الحرة والامة ولو اعتقهما متفرقا بالكلام هو موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه
حرة او مفصول بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة
بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حق ما لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدتين فان كان
مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب
فالنكاحان على حالهما فايتهما اجاز جاز لانهما لو انشئا في عقدة واحدة احدهما حرة والاخرى امة توقف لانه
لا تضايق في التوقف واحد مما لا يملك الاجازة والرد في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا
فانه باعتاق الاولى يصير اذا نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان اجاز مما جاز نكاح المعتقة
الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا اي نكاح
من ونكاح من قوله فجعلتم القران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لانه للاجازة
متفرقا فان قلت هذا دليل على حصول الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاء في الرجلان على المقارنة
قلت نعم الا ان في الانشاء آت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك الى لا
وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد من الثلث يعتق الثلث كما لو لم يكن في مرض الموت
وقد رضي ذو قيمة العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يتبع
الثاني محلا يتوقف اي لم يبق محلا للتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل
الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل ولما قال يتوقف لانا بقيت
محلا لان تنكح بعد الصيرورة حرة قوله ولا عتق من الاول الا بعضه لحاصل ان عند ابي حنيفة تفيت
الاول الى الرق لانه لم يعلق العتاقة والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما
يتفرع من ذلك الى شقين لانه بدون آخر اللام عتق مجانا لانه خرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق
له الا الثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التخيير انما تؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع
الاعتاق او الاجازة متفرقا هذا اجماع سكوت قوله وقد دخل بين الجملتين بحرف المعاطفة بالواو وان
وقعت في موضع خبر المبتدا لوجود الشرط وهو ذكر الفاء والواو بعد الجمع بينهما في ذكر التعلق والا في لو لو تعلق الجمع

اذ لو كان له وارث آخر لم يتعلق الكل
الا بعضه كما الابن وفي السعاية
ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد

فضولي فاعتق المولى احدهما بطل
نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف
نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز
الزوج

بينهما في محلول مضمون لا دبون الواو يحتمل الرجوع على الاقرب والاطراف وانما الزيادة على ذلك من
اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس مؤصلة الى القرائن والاولى لا توجبها ولا بدل عليها قوله
وانما جي من اذا افتقر الآخر الى الاول مذاهب في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان
مثل انت طالق وطالق عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف
الاصل ولا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله
على ما ذكره المص يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في طوحا انه زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان الجمل
المستفادة من جانب معنى كلي يمكن تعلقه بالمفردات ولهذا اجمعوا على انه عطف المفردات دون الجمل وقد
عرفت ذلك في مسئلة توقيت الوضوء قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي
يجعل المال خالصا لله تعالى لم يصرفه الى الغير ليكون كفارة له من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن
عليه الاداء او ممن له ولاية عنه باختيار وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد
يقال انه لو لم يكن اهلا في الصحيح اعانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر مع
لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله
يمكن اداء الولي فيه عند لزوم العبادات عليه انما لعجزه عن الاداء نظرا الى ولاية عن اداء الطالبات
لانها تؤدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا لتحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد
في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحده له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان
عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء القذف وحده له قلت الامر كذلك فان الانسان بناء لم يرد كلامه وعدم
قبول شهادته فوق ما يتاء لم بالضرب وهذا امر مناسب لافادة ما يجيء المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد
في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعلم
جميع الناس فان منهم من لا يزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو
ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الايهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المغايرة فاء في اولئك هم
الفاسقون لكونها جملة خبرية غير عاطفة بها الا يجد بدليل افراد الالف فيها ولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية
التي قوله والذين يرمون المحصنات وفيه بحث لما قلنا ولا فلان عطف الجزء على الناشئ او بالعكس شائع عند
اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى
ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو الاصل
اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الآية فالمانع المذكور قائم هنا مع زيادة العدول
عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدا فلا يكون الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل و
صرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر فيصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمرة هذا
يظهر من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد
التوبة ام لا قوله وقد يتعلق على المعلول على المسببة بسبب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فانا اثبت فان قلت

فان قلت لا شك ان العلية والمعلولية في وجود الشيء والازم الا في مفهومهما والعلة يجب ان تكون مغايرة
للمعلول متقدمة عليه في الوجود فيكون تصور اتحاد ماهية الوجود قلت مسامحة في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل
الا فعل واحد وان الشيء يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والاثر الا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا
صح ان يقال سقاه فما اروا وانما لم يقل ونادى نوح ربه فقال رب وبانوح فزجاه لتنافي كثرة جدا
فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الاذان الدال وارد جوابا لمن يستحق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة
المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر في الرتبة قوله
لمن بقي ولد والذي يعني ان الولد سبب طيبوبة الحقيقية وهو الاعتاق يصير سببا لطيبوبة الحكمية لان الرق
موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق
لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى
لكونه موجبا موجب العتق قوله لو خرج الا انه يقتضي القبول كانه قال قبلت فوجد الايجاب لا يترتب على
الايجاب الا بعد ثبوت المقبول بخلاف لو خرج فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن
بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد يدخل على العلل
دخول الفاء على الجمل الواردة بعد اللهو والتوامي تعريض لكلام الموجب على معنى كون ما بعدها سببا لما
قبلها وما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا تعقيبا اياه فالمص تحقيق التعقيب بان ما بعد
الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي
هو الحكم السابق على الفاء لا بانشاء علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء لا الاخبار باتيان الفوت لكونه
مقصودا منها لكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالتبع لانه العلة الغائية وانت خبير بان ليس الانشاء
علة غائية لاتيان الفوت ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله
تعالى فمثل اعبدوا ربكم فالعبادة حق له ولا الامر تركه لذاته ودولته لا غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك و
ايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة لئلا يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والا كفوت
ما ذكره القوم من ان الفاء لا يدخل على العلل باعتبار انها تقدم فيه اخر عن ابتداء الحكم لان الفوت باتيان بعد الاخبار
قوله او الى الفاء انت حر تعني في الحال خلاف او الى الواو انت حر فان الواو لمطلق الجمع تفيد ثبوت الحرية
مقارنا لمضمون العامل وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي كون حصول مضمون العامل
مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا
اتيني فانت راكب لا على كون ركوبها حالة الاتيان وقد توهم بعضهم ان يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له
وشرطا وقع ملزوم الحرية قبل الاكراه فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الى الثاني او من حال
مقدرة اي اؤد الى الثاني مقدرا الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اؤد الى الثاني تصر
حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية بتاخر من الاداء قوله تقع الاولى اي في الحال لانه
وان وجد في آخر الكلام ما يفيد الا ان من شرط التعقيب الاتصال لتكون كلاما واحدا فيتوقف

اوّله على آخره واذا اعتبر التراخي في الكلام صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر قوله كانه قال ان
دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه
لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا فيجب ان لا يثبت شيء من الطلاق
قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة
كما في صيغة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى
حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانية والثالثة قوله وانما جعل الوصف
التعليق المذكور لحقه الاستثناء وما ذكره غيره من ان المطلق التراخي فيصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم
جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيختص اثرها فيه ايضا بتمام الجزء والاستثناء قوله كان الكلام منفصلا
فقد اجاب عن دليلهما ان الكلام متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا يصح للعطف مع الاتصال قوله بل للاعراض
عما قبله اي جعله بحكم السكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه ما هو نقيض الاول فهو جامع
زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول بطل وغلط بل ان الاخبار بما
كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا
لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعه في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله
ولهذا قال زفر ان وكونها للاعراض يلزم بلفظه الا ترى انه لا يمكن ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى
بل حتى لو لم يكن للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك لان التدارك في الاعلام ويراد
به نفي المراد ما اقر به اولا لا لاصله فانه قال اولا علي الف ليس هو عليه ثم تدارك ذلك لانفراد وابطله
وقال بل هو ذلك الالف الآخر وذلك حكم الوصف كما يقال سني لستون بل سبعون يراد زمان الفتح فقط على
ما اذا اخلف حنث الحال مثل علي الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الثوب قوله خلافا للاوزاعي اذا كان العطف
على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الواقع
عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بثم تعلق
الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون المراد التصريح بمقدر الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق وان
ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط
وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال في الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من
مقتضيه اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول وليس في الوسع ابطال الاول بمشيئة وهو
وهو الواو الداخلة بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف
بيمينين لكنا نقول لا نم اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وكيف يتصور من غير تقدير عامل له فضلا
لا بد له من تأويل عن اية اللغة كيف وقد اجمعوا على ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد من غير تقدير عامل له فضلا
عن تقدير الشرط ولم يقولوا من ما يحتمل الرجوع ومن ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف جعل الثاني
معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كما لو صرح لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن لا يستدرك

بل لتغيير مدلول الكلام لم يلزمه الثلث
وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم
الثلث توقع على انما لا الاخراج

اي التدارك وفسره المحققون بتوقف المتقدم على شيء من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو واذا توهم المخاطب
عدم مجيء عمرو ايضا بناء على الغلط وتلاشي معناه في الصحاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فما جاءك
وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف اسما مفردا فهو لاحتمال النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا
لحصل المغايرة واذا عطفت اسما جملة فهي لمحض الاثبات فيكون ما قبلها مثبتا ولمحض النفي فيكون ما قبلها منفيا ليكون
اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولكن ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى
سواء كانا جملتين نحو ما جاءني زيد لكن عمرو لم يخرج اولا لو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر الشارح
انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث تخص الايجاب
الايجاب ولكن ما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في عطف الاعراض ففي ذلك التوهم فيه بل
اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون العطف بين الاخبار واحدا وليس ولكن
اعراض عن الاول بل الكلام تحقيقا وفيه اخبار ان احدهما نافي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا
نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول
ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الا العاطفة
ولم يشتهر في المسئلة الثالثة تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي فقط يحتمل امرين
احدهما تكذيب المقر وتكذيب اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل خبرا
حتى لانه صار قابلا للعود مقرا بالعود فيكون النفي مجازا كما اذا قال له علي الف وزيوف ادية والمص عدول عن
ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل والاقرار على ما ذكر وان الجائز
بل الاحتمال هو انه وان كان يملك زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن مالكا له قط بل لعمرو فيصير قوله
لكن لعمرو بيانا لغير ما هو الظاهر من الكلام فيصير موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا
لا متراخيا لان النفي يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكه لعمرو بهذا الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اي
ادعى بكر دارا في يد عمرو وان له وجه عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت
الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله
فقال زيد باع بكرا الدار مني او وهبها لي بعد القضاء في هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي
له قيمة الدار لعمرو والمقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلما معا فثبت
موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا يستغني
القضاء ويصير الملك لعمرو والمقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واعتبارا بان ملكه للغير فلا يصح فان قيل
ان مقارنة اللامين لا يثبت توقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى لكانهما جملة واحدة فلا ينفصل
بعضها عن البعض وحق الحكم وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم
المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتأخر لان التأكيد يتأخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره
وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قدرنا بما يؤكد تعذيبه في النفي لانه لو صرح فيه بما يفيد

الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم يكذب الشهود واشار
الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط ملكا عنه
يجعل الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب الشهود المستلزم لاثبات الدار ملكا
لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت
الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وما هو متأخر يكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار
لزيد وهو اقرار بالغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع وتقوم حجة عليه حتى يثبت الدار
ملكا لعمرو وانما لم يكن اثبات لزيد فيضمن قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد هنا ان يصلح ما هو لكن
تراكيبا لما قبلها مثل جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني
زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث
يكون منه الخ لطبعك او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والا فساد هو الاصل حتى
يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن عتب حيث حمل على وقوع الخطاء الشبيه بالعمد في الفرض والثبت
العتب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بما تين لانه لنفي اجازة النكاح على حاله
فلا يصلح لاثباته بما تين واما كون لكن متسقا لو قال لا اجيزه بما تين لكن اجيزه بما تين لكون التدارك
في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين فان كانا مفردين فهي ظاهر ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين
يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انه في الجملتين للشك يعني ان المتكلم شاك
من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المخاطب فيه بان يعلم ان المجيء احدهما
ولا يعلم عينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام والطباء بصيغة مثل وانا او
اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو
الشك فمن هذا ذهب البعض الى ان الشك والتخيير اذا لا نزاع لانهم يريدون الانتباه والذهن اليه عند الكلام
وما ذكره من ان وضع الكلام لافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا
معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الشك فانه لا يحتمل الشك
او التشكيك لان اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية فانه يعني الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في
التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق هنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب
ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما لو قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب
الاقتصار على الواحد لانه اما مأمور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة
يجوز الجمع لحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق
اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق
الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ولكون

او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام لا التخيير

ولكون هذا انشاء لان الاخبار لا يكون انشاء وانما نزل في مبهم الى معين فلا يمكن اثباته في غيرها او جهه و
العتق انما يقع في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله الا انه تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين
صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملكه بالمعاملة قوله وجزاء الاجزاء مقابلة لانواع الجناية و
اجزاء جمع زاء وزاء بازديا والجناية وينقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعد مقابلة الحاظ الجناية بالخ
الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالخبر الظاهر من الآية فوز تحت الجلد المذكور في معرض اجزاء انواع الجناية
المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم وادع ابا برزة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فاتى ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم الحاج
الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان
منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل من
قطعوا الطريق ووقع منهم احد من الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس
المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء الصدر عنه فان قلت قطع الطريق على المسلمين لا يوجب
الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام
على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله
من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لان
اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز في غيره بل اثبت فيه الامام الطيار من اربعة امور القطع
ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط لان هذه الجناية تحتمل الاخذ من حيث انه قطع الطريق
فيقتل او يصلب والتعرض من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين
وقد امر النبي صلعم في الرعيتين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحر حتى ماتوا وقد تقاربت
الروايات وحديث ابن عباس في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله
من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعند ما تعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا
اي ولكون او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد لا
الذي يصدق على العبد والدابة يصلح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث
لان الجامع للعتق انما هو عام يصدق انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات
لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين
بالنية وقال ابو حنيفة ما تعذر العمل بحقيقته اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين
اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه
يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير
ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبده البالغ هذا حر وهذا

وهذا عطف للثاني بالواو والثالث بالواو وعتق الثالث في الحال وتخيير في الاولين تعين ايهما شاء لان
سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احد هما حر وهذا
فالمعطوف عليه موالما اخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له
الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والحق بالواو وعند زفر الحق بالف التثنية فلانه قال هذا
حر وهذان كما اذا حلف لا يكلم هذا وهذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث
وحده فقال المص هذا محتمل لانه ما ذكرنا ان حجة بوجهين تقدم شرحهما والاول ما اخوذ من كلام الامام السرخسي
حيث قال لفظ المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات
خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لما تقدم وهذا كله
مسئلة اليمين فكان لفظ يصلح للاثنين اذ يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه وكما لم يصلح ما ذكره سببا
للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك عند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت
بما عندك راض والرأي مختلف جعله المص سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول للاحرى في
مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومعنى كلام الامام السرخسي ان كون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت
هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا و
هذا وللقائل ان يقول على الوجه الاول لا نم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر
وح يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة
الحذف لان القول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بقرينة
المثل لان الحرية القائمة بكل بغاير حرية الآخر كما مر في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف
عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله وقوله لان الواو للتشريك تقتضي وجود
الاول قلنا لا ينافي التغير بمنابل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يحنث الثاني وحده وبعد تشريك
الثالث مع الثاني يتعلق عليه ليس له فيكن بل يجب اعتبار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا
توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعملوا في النفي خبرا كان او انشاء يتوقف
على واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين والنفي الواحد المبهم لا يتصور الا
بانتفاء الجميع فتقول لا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا
ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد يكون اسما للعدد المخصوص وهو الواحد وهمزته ح منقلبة عن الواو
وجوابا وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب ستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والجمع وهمزته اصلية وهو
في معنى العموم ويستعمل في الايجاب اصلا كذكره آية اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا
او عمرا وفي معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة
فلا يعم في النفي قلت هو في الاثبات مبهم غير معين قال ابن يعيش ولي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول
ما جاءني احد فلا واحد لم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع وهي انه لو قال والله لا اقرب هذا او هذا

او هذا اربعة اشهر كان مولينا منها جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان مولينا من واحد لا منهما جميعا والقياس
عموم النفي الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى فلا تعم بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي
بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يقرأ او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المص
الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فاي قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو
وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول بالواو والثالث على الثاني بالواو صار فيه معنى لا
اكلم هذا وهذين فيتحقق بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العموم والواو لعموم
الشمول ولما تعين العطف على الثاني دون الاول لرجحان للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان
المقصود احدهما لا بعينه والعطف على المقصود كالحكم بالمراد قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي
فهو نفي احد الامرين فتفيد شمول العموم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يتعلق احد النفيين
في تفيد عدم الشمول كما ذكره الله في قوله تعالى يوم لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها
خيرا انه يدل على عدم الفرق بين نفس الكافر اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين نفس التي آمنت
قبلها ولم يكتسب خيرا معنى ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ح النفس
التي لم تحدث الايمان ولا كسبت خيرا في الايمان لانه اذا زاد الايمان كان نوكسب خيرا في الايمان تكرارا فيحمل على العموم
اي النفي التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعموم الشمول لانها للجمع ولو الجمع يجوز
ان يكون منفيا واحدا الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب حكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يكلم
الزنى والمال مال اليتيم وكما اذا قرن بالزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت القرينة
في الواو على شمول العموم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس مما ذكره المص من انه اذا كان للاجتماع تاثير في المنع
فلعموم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو نفي الجمع مع ان لا تاثير للاجتماع
في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة
في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير
قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى الكلام او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو
بحسب محل اللام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو
فان قلت فلا يمنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث
وقد لا يمنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا
زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث فلك ما ذكر يختص صورة الامر ومعناه الطلب او الطلب في الاتيان بالمأمور
به في صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به امتثالا للاباحة وان جالسهما جميعا كانت
مجالسته لكل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في
واحدة منها وجه ازغير انما هو حكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يطرأ كما اذا قال لعبده او ذاك وطلق
عن الزوجة او تلك قوله وقد يستعار الحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب

الاستعارة

بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعده نحو لا أزمنك أو تعطيني حتى ليس المراد
ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لا ازمنك حتى تعطيني حقي فصار
او مستعملا لطلب والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار اعتبار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه مرتفع بوجود الآخر
كما ان المغيا مرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او من يعني الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع
الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعند ينقطع امتداده وقد يقال
لملك قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم
او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك
امرهم فاما ان يتكلم او يلزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم لما قال والله لا ادخل هذه الدار وادخل ملك النصب
كان او يعني حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب اعتبار عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو
دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانها المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل
حتى غربت الشمس وما قال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي لمنع تعميم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي
وبالعكس حتى لو قال او ادخل ذلك بالرفع كان عطفا لا ادخل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف
عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا واحتمال ان يكون
عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى
الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا ولهذا يظهر اولى في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم
تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيدا بانتفاء الامرين اي الجماع والفرض حتى
لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بالجناب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه
صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى ان تفرضوا اي اذا لم تجامعوهن فعدم الجناح
ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة
حتى رأسها او غير جزء كما في قوله حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون
عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكورة خبرها او محذوف
بقرينة كلام السابق وفي الحاق معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل او ادون
فلا يجوز جاء الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب
الوجود فيه او قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات الآباء لي حتى آدم او في الوسط كما في
قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في التعجب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل في الجار
لان العاطفة للجر مع الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم مقتضيه حتى
من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو
ويمتنع حتى عمرو بالجر كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فرها ونفيت والمعنى

والمعنى فرحبا بالقضية وهذا معنى الطيف جرى في جميع موارد من الكلام فاعرفه قوله وان دخل الافعال حتى
الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لمجرد السببية والجزاء وقد يكون للعطف المحض اي للتشريك
من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد
وضرب المتن وتلونا صالحا لانتهائه ذلك الامر المتدا اليه وانقطاعه عند كقوله تع حتى يعطوا الجزية فان القتال
يحتمل الامتداد وقبول الجزية منتهى له وكقوله تع حتى تستأنسوا اي استأذنوا فان المنع عن دخول بيت الغير
يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى من داخلة على الفعل نظرا الى الظاهر اللفظ وصورة
الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي المفيدة للسببية و
الجزاء لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فهو يحتمل الامتداد لكن الثبات عليه
الاسلام ح اكثر واقوى ولهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو
السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث
احتمل الصدر الامتداد والآخر انتهاء المسبب الانتهاء اليه والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى
للعطف المحض يحمل لا على الغاية او الجزاء فاذا وقعت حتى في الحلف عليه فحتى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية
ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب
وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولتوضيح ذلك في الوقوع فلو قال عبدي
حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتعدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له
فلو امتنع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر
ان لم آكلك حتى تقرئني فهي للسببية دون الغاية لان آخر اللام اعني التقرئة لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل من
ادعى الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء
الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد قال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المتن وما
ذكره المص اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتفي والاتيان بسبب التقرئة
للاحسان بعده يصلح سببا للاحسان المالي والتقرئة صالحة للجزاء عن الاحسان والآخر عليه لان الاعطاء
او عدمه قد تعبر في النفي كما في قوله تع حتى تستأنسوا فانه جعل غاية عدم الدخول وقد تعبر في نفس الفعل حتى يكون النفي
مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في من الاشارة فان اليمين منا لليل دون المنع والتعويل على القرائن و
لو قال ان لم آكلك حتى اقرئني عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية
والجزاء فلان فعل الشخص يصلح جزاء الفعل اذا لجزاء اما على الملافاة ولا معنى للملافاة نفسه وفيه بحث لان
المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة
وملافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول والاتباع

في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي وآذا كان حتى للعطف المحض فتحمل
بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب الخصم انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة
بين التعقيب والغاية فلولا وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت اصلا او لم يتغد او
اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا
فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما حنث لو لم يحصل
منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر وان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته
مثل ان لم آكل اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وأورد
عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه
ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ و
الاشكال انما نشأ من حمل التراخي على الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحمله لا حاجة اليه لما يقال من ان
المسئلة موضوعة في الوقت اي ان لم آكل اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم
الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغدى بالجزم مثل فاتغدى لانه عطف
على المجزوم بلم حتى نسخ حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى و
بطلان الحكم قوله بل اخرجوه عن الوجود حتى في كلام العرب مستعمل للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع
ذلك مثل حلاني حتى عرو لكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب وكونها
للتعقيب شرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن
يؤاخذ عن اللغة فكيف بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صرح في انها استعيرت لمعنى الفاء وما اوله صاحب الكشف
بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد
مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام القوامي لان الترتيب سبب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز
الاقرب سبب وللخصم ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ اسبب بعين هذا الدليل اذ الغاية
لا يتراخى عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعلق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا الصق
مرورك بمكان يلاصق زيدا والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد
يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى ان الصقت الكتابة بالقلم المكتوب بالاستعانة تدخل على الوسائل التي يستعان
على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في البيع والثمن
وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد فجعلت بمنزلة الآلات
وفرع فخر الاسلام دخول الباء في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملحق
به تبع بمنزلة الآلات فدخل الباء على الاثمان التي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون
بيعا والكر ثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال
والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل

قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان
قوله لا تخرج الا باذني بمعناه الا خروجا ملتبسا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام
مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا
اخرج منها بقي ما عداه على حكم النفي فيكون منها من قبيل لا آكل الا آكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل
لما يبين من ان الآكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا آتيك
اليوم لم يجز لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء
لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكره في الكشف من ان الفعل متناول المصدر لغة وملتزمة في
موضع النفي فيعم ليس بكما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه واتصال كل منهما اخوه لبعض
ما يتناوله الصدر قوله فلا حنث بالشك لقائل ان يقول هذا في وجه ثالث يقضي وجوب الاذن للاخروج
وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيه بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع
كثير وعلى تقدير الوجهين يخرج هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا
باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكم فانه محتمل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل
في قوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فثابت من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله وان
ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو المسح بباطن الكف فاليد آلة والممسوح
محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل
صار شيئا بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود من الالصاق الفعل واثبات وصف الالصاق
في الفعل لتعلق الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به
المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا
من الوضع واللغة على ما ذهب اليه الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى امسحوا برؤسكم فيتناول
الاستيعاب وغيره واذا ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا
دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي
الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بيانه النبي عم فقدر الناصية وهو الربع واجاب الشافعي
بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على قواعد الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على
الخلاف في اعتبار الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليدين في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة
المشهورة كيفية ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب
الا انه تعين ترك مسح الراس وغسل الرجلين لحقيقة قوله ويستعمل المشترك يعني قد يستعمل على معنى عام منه
كون ما هو المشترك شرطا لما قبله كقوله بعت بيعا يعني على ان لا يشركني الا اي بشرط عدم الاشتراك ولا خفاء في ان صلة
للمبايعة فقال بايعناه على كذا وكون المشترك شرطا لمنزلة الحقيقة عند الفقهاء الا ان في اصل الوضع للالزام والجزاء الا

للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي التي الباء فيها بمعنى الاستقرار كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندها
لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى
الباء فتحمل عليها بدلالة الحال وعلى للشرط علما بالحقيقة فلو قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة
فعليها ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند الاجنبي شيء لان اجزاء الشرط لا
تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت
الجزء من العوض في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط
بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم
جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث
الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وفرق على الالف فطلقها واحدة يجب
ما يخصها من الالف لان الفاء للمقابلة بدلالة الظاهر لان الفاء اذا دخلت على المقابلة دل على الشرط كان البدل كله على ما
كما لو قالت ان طلقتني فلك الالف والفاء يدل على طلاق الكثرة بعد طلاق حتى يجوز الالف جزاء الطلاق فيها جميعا
الطلاق المقدم فان قابلت في الشرطية اكثر حيث لا يلزم بعض الطلاق شيء قوله واما حتى فقد يكون للتبيين
او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها انتهاء الغاية والبواقي راجعة اليها وقد يجيء بعض النحاة
الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء
الغاية والمراد بالغاية قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل واذا الغاية
على الغاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعث الى الشام الى موت الملك الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر
ان نوى التبيين او الى آخر الحياة والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع
في الحال لان التأجيل او التوقيت ظهر لوجود كلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا
يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم او لا والمحققون على
الثاني على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدلائل وتحقيقه
ان الى للغاية فيجوز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع الجواز لان النهاية غاية
وما كان بعض شيء لم يتم غاية وفصل المص بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او في التكلم
ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة في الرأس او لا
كالبنيان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت غاية بنفسها الى موجود قبل التكلم غير متفرقة في الوجود
الى الختام لم تدخل لانها غاية بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا كذلك ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل
سواء كانت غاية بنفسها او لا في مسئلة السمكة تتناول الاكل الرأس عظيم ولا تتناول عظم المص وان
لم يكن غاية قبل التكلم فانها ان تناولها صدر الكلام او لا فان تناولها تناول البعض المرفق ودخلت لان ذكرها
لمد الحكم اليها لان الحكم يمتد الى الاستقاط ما وراءها فتبقى من داخله تحت حكم الصدر وان لم تتناولها الكلام
لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه ويتم بالوصول اليه فيتم الوصال لوجوب الانقطاع بها

بالليل لان الصيام ان كان متناولا فهو وان كان مختصا فلا قوله لا تقابل بالفصل اي لحرمة الوصال في رمضان
وجوابه في غيره فقوله وان لم يكن شرطا جواب الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله فصار الكلام وخبره الجملة الشرطية شرطا
قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عموم الدخول وقوله في عموم الحكم اعتراض الجزاء ليكون
قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات ان لمد الحكم او لغيره
فلا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فتدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة
معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المراد ينتفي قوله وللشيخين دليل على ما اختاره من التفصيل
وفيه نظر من وجه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على
خروجه بل كل منهما بدور مع الدليل ولذا يدخل في قراءة الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قوله فراءة الباب
الثاني ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يقال
له قائل فكيف يعارض القول بعموم الدخول والبه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة
السمكة دخول الرأس فيها لا كل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار
اولا انه لا يدخل قوله حتى لاسقاط ما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها
بحوالي ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا
دلالة في الى على الدخول او عدمه فيحمل داخلا في الوجوب احتياطا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي
الذراع والعضد اولانه صار مجملا وقد اراد النبي عم الماء على المرافق فصار بيانا له وذهب بعضهم الى ان الغاية
للاسقاط وذكروا لهذا اللام تغيير من اقدامها ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فالاسم لا يتم الا
كان ذكر الى في الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون حرف الى للمرافق متعلقا بقوله اغسلوا
وغاية ذلك لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني ان الغاية للاسقاط ومتعلق به كما قيل اغسلوا
ايديكم مستقلين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور
متعلق بالفعل المذكور ولا قاض الاثم عن مناقشة وسواء اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق
ثم خرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالقول مع الغاية كلام واحد للايجاب لها لا للاخبار وكلا
لانهما قرآن فلا شتمان الآنفين والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال علي من درهم الى عشرة دخل
الاول بناء على الوزن ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الحد بدون المحدود كذا ذكره المص فانه معلقة من باب
اشتباه الموصوف بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا شك ان الواحد
الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا
الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة الى العشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس شيء
مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين دخل العشرون
مع انه ليس جزء من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين
مثلا وثبوت اللازم يستلزم ثبوت الملزوم لانا نقول لو اريد ذلك لكان اللازم ان يكون الاربعة وما بعدها بمنزلة الاثنان وثلثة

واربعة الى عشرة اذا انضم الى العشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان اعداد الآحاد التي بين
الواحد والعشرة والمئة النزاع في انه هل يدخل كلاما او احدهما ولان على ذلك انه لم يفرقوا بين قولنا
ما بين واحد الى عشرة فالبينا تامل ولا بينا الى اذا وجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والتابع
لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع الثانية وهي لا يتصور
بدون الاول فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغوا الوصف لانه لم يجر للوقت
ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ كما ذكره بخلاف ان التضايف انما يكون بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما
فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين العروضين وهذا كما قال ان كون الاب في الدار
يوجب كون الابن فيها ضرورة على ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند الجمهور لان مطلق
الواحد لا يتناول العاشر فذكر الغاية لحكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذا الغاية
غير قابلة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود سبعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود التالي بعده فلا يكونان غايتين
ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند الحد لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد
حاجة الاصمعي الى ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسع ستين
فتجيز في قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الجهاد وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند
الاطلاق الى التابيد لذكر الغاية تكون للاستيعاب لا للتحديد فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم
وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في الكلام الى وقد سبق في الخيار الى شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه هنا
الى لا اطلب الثمن لتكون نفيا فيتحقق التناول اذ دعاء الناس في كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه الرفاهية
وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي
الآجال فذ الآجال جمع اجل وثمن والصواب وفي الآجال في الايمان اذ لا اختلاف في رواية في آجال البيوع
والرهون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في آجال اليمين فالشمل الآية
وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة موضوع
الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل لظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة
بالحنث في موضع الغاية شك قوله في الظرف بان شمل الجزء على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء
في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الجمعة والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يد
زيد ونحو ذلك قوله صمت من السنة مقتضى الظرف لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به مقتضى تعلق الفعل بجميع الابدال بخلاف صمت في من السنة فانه يجوز
بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا
آخر النهار لم يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان بالوجه
الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله لو قال امرك بيدك رمضان او
في رمضان فهما سواء وكذا غدا وفي غد وكون الامر بيدها في رمضان او في الغد قوله تطلق حالا لان الحال لا يصلح

لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل
شرطا فيكون تعليق الآن بان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال الحين في الحال فيكون
تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على
استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط فرعا ان مقارنة
الشيء بالشيء يقتضي وجود فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول لتقارنا قبل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى
انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه وظاهر الاثر فيما لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحي فتزوجها
لا تطلق كما لو قال مع الملك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة
للمقارنة بمعنى الشرط فان كان الجزء ورما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة
ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان
شاء الله فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع لا يكون انت
طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انك طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم
الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة
الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه يحيط بذلك فان قيل القدرة ايضا
شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانه بمعنى تقدير الله
فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد تستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاء
قدرة الله اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة
بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في انه
القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان التقييد بمشية الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو
ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعلم انه اذا لا طريق للوقوف عليها وذوي الخلاف على العكس وبظهر
اثره في انه يكون بينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق
يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير
وفي شرح الكافي وفي انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله فهو ايضا يبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله انت
طالق يقع عند من يقول بالتعليق وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وعرفنا نكتة
وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع
مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال
ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم
مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق يكون لغوا وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق
اليوم واحدة ان شاء الله تعالى وان شاء الله فثنتين فان طلق واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة
لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلق قبل مضي اليوم يقع ثنتان

لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله تع الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل اليوم ولو لم يقيد باليوم
فقال انت طالق واحدة ان شاء الله فانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة فلاستثنائه
واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث ح لانه لو وقع
الطلاق بثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تع وذكر في المنتقى اذ لو قال انت طالق اليوم
ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلق طلقت ثلثا ولو لم يقيد
باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلق طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا يخالف ما في النوازل وقد ذكر
في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا
موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة في مسئلة المنتقى
علقت الثلث بعدم مشية الله تع التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين
لاوقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تع ايا ما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى
في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت
طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين لخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى
لم يصرح بقي التعليق بالثلثة مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلق
ثنتين قوله اسماء الظروف تنقسم الى حروف المعاني بعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم المقصود
بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا
لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي متصفة بالقبلية والتقدم
والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصف
الثانية بانها قبل السابقة ولم يسع تقدم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معا واحدة ثبت من فصل
فزمانان فهو سوى كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو ملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت تصحيح الكلام وقيد مسائل القبلية
والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لان الابانة بالاولى ولهذا الملزم درهمان فمثل له على
درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم فاذا الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي الف للوديعة
لان الخزانة تدل على الحفظ كما في الوقاية وضعت الشيء عند كذا لهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم في الذمة حتى يكون
دينا لكن لا يبقى فيه حتى لو قال عندي الف ودينا يثبت قوله كلمات الشرط كما هو كلام في الاسلام ان اسماء الظروف
وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا في الجزء وتغليب الاطراف في حمل الكلام المص على ذلك قوله ان للشرط
اي التعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية وخوها كما في اذا ومتى
فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يسمى ما هو قطعي الوجود او قطعي
الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك للنكتة قوله فيقع في آخر الحيض اي حيضة الزوج او الزوجة لانها ما دامت

ما دامت حيضة يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث
لحكم الفرار فان قيل موت الجزء الاخير من الحيض عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق
بالشرط كالملفوظ لدى الشرط فلا يشترط له الحقيقة التطليق ويكفي وجود ذلك عند التطليق
كما اذا علق الطلاق بمجيء فوجد الشرط حال جنونه فانه يقع لما ان وان لم يتصور منه حقيقة التطليق
فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والموت اي تحقق بالموت وح لا يتصور
الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا
عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله لما هو قطعي
الوجود كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جذيلا المحيس الجذيل المحكك ومنه سمي الحيس وهو
تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه والشرط يعني تعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون ما دخل
عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك
خصاصة فتحمل الى تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتلقى الحيل او تحمل الحيل وهو الشحم
الذائب تعففا قيل ان عرفت كنت لزما متزينا متوددا لا متحملا متعففا متزينا فالآن ضرت وقد حزمت ثم لي
متحملا متعففا متزينا اي كنت ذا فروة وعنقة ودبانة فصرت اكل شحم سنام وشارب طفافة اي البقية ما في
الفرع من اللبن وذا دبن وفي كلام في الاسلام وغيره ان اذا اخرج ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله
فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في الشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع للنكتة
وهي هنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواعيد وخلف المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك فيه
ليتوطن الخاطب نفسه على ذلك فيما من مفاجأة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية
في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل مجردة الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تع والليل اذا يغشى اي
وقت غشيانه على انه تدل من الليل اذ لسلم المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييد ذلك الوقت ولهذا منع
المحققون كونها بدلا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط
معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرجت وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط
الا انهم لم يجعلوه كجزاء الشرط ولم يجزموا به المضارع للتوانت معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا
احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي تحمر فيه البسر فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج
اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا لاعتبار ذلك معنى الازمان فجزم الفعل بها لجواز الاضرورة الشعر
تشبيها بالتعليق بمن جليتها بما من جليتها ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم
اللعل فشاذ مستنفض لا قال في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف تحقيق من الحقيقة والمجاز كما قوله
هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة اللام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون
جملة بمنزلة المبتدا المتضمن لمعنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان استعمال الجمع انما هو باعتبار التنافي والاتحاد ضمنا لان الوقت

يصلح شرطاً ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلاً واما ما نقل من انه من عموم المجاز حيث
استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع باستماع
اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله الى دخول اذا انما يكون لامر كائن محقق في الحال مثل قوله
واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة الى نظر محقق في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء
انفطرت فمن تقلب لما في الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما يوهم من دخوله لامر كائن فانما هو من
جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل الفعل المضارع واسم
الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة يعني انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط
معنى الظرف عنه بل ان كما جاز في اذا لا قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع فان متى
كلمة شرط تجزم بها المضارع مثل متى تطرح الخبز تجد خبزنا عندنا قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عند
موقدها الجزل الم تجعلوا الى متى محضاً للشرط بالواسطة وقوعه في بيت شاذ جاز للمضارع مستعملاً فيما هو على خطر
الوجود ولم يجعلوا متى محضاً للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعند ما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو
مذهب البصريين وعن مثل ان في التحقيق للشرطية على ما جوز الكوفيون قوله فاصاب ابو حنيفة الى الفرق بين قوله
انت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول محض الشرط عنده لان حق الطلاق
الى الزوج وفي الثاني الطلاق عنده متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع
بالشك وفي التعليق بالاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك يتقيد بالمجلس واذا لم يدل عليه متى شئت تعلق
بما وراء المجلس ايضاً خلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فلي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك
فجوابه ان التقيد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار
راجعاً الى اصله شاملاً للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على ان الاصل في التعليق
بالمشيئة في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي
الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الحر
والسمع والكتابة كالشيخ فلم يصح التعليق الا اذا قرنت الى ما هو كيف ما يصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات
التي تخلت عن معناها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الاشراط وكلمات الشرط وذلك لان للاستفهام اي السؤال
عن الحال خاصة لكن لا على انه انما لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا كان الوصف ملحقاً الى
مشيئته بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعي فزيد ام بائناً على قصد السؤال بل صارت مجازاً والمعنى انت طالق بائناً
كيفية شئت فالظاهر من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام
اي حال شئت فاشعرت لان الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق بائناً كيفية شئتها من الكيفيات وذكر
بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسماً للحال كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف
يصنع اي الى حال صنعه وعلى هذين الوجهين تكون كيف منصوباً بنزع الخافض قوله واما العتق فلما
كيفية لسائل ان يقول اذ تكون معلقاً ... بالاصل ويدونه على وجه التنجيز ويعرف مطلقاً او المقيد اما ياتي

60

يأتي من الزمان ولكن هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يقع عند ابي حنيفة
ولا مشيئة وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان نظائر تعلق الكيفية بصورة الكلام انما هو عند ابي
حنيفة قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت ان تقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة
بعد ان كانت مدخولة فالكيفية انما في المجلس لان الكيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل
في العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض الى البائن فيجعلها
بائنة او ثلثاً وهو هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعياً فيصير بائناً بمضي العدة وقد يكون واحداً فيصير ثلثاً
بضم اثنين اليه وهو بعد الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيئتها واما تفويض الاصل فنحو
طلقي نفسك كيف شئت فليس من كيف بل لفظ طلقي وكيف تفويض الاوصاف وعندما يتعلق الاصل ايضاً
بالمشيئة لانه فوض اليها الى حال حتى الرجعية فلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال
ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى وكنتم تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بالكاف احد الضرورة
انه لا ينفك عن حال وصف لما كما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوساً كالتصرفات الشرعية من الطلاق
والعتاق والبيع والنكاح وغيرها في ذواته واصله سواء الآن وجود لما لم يكن محسوساً كان معرفة وجوده بالبيان و
اوصافه فالحاجة معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضاً تعتبر
الى الاصل فاستويا وصار تعلق الوصف تعلق الاصل واما ما ظنه المص من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض
بالعرض ففيه نظر اما اولاً فلانه لا حجة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانياً فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم
ان يكون عرضاً واما ثالثاً فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الآخر
سواء قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعاً فلان لزوم الانفكاك
انما هو بين الطلاق وكيفيته لا لخصوصها والمتعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية قوله فصل لما سبق التصريح
والكناية فهذا بيان حالها فالمعرف للاطلاق الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى
لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حرفه الطلاق او العتاق ثم لو اراد في انت طالق
رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول
ما فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولا استتار بها الى حل المراد بالكناية وهو ما في البيان لا ثبت بها
ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف لا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت لان خلافه جائز فلا
او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه ما يوجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان لا يذكر شيئاً ليدل
به على شيء لم يذكره كما تقول المنازل لا يتسع لي ان اسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته كما انه الكلام الى
غرض في جانب يدل على المقصود فاذا قال لست بزان تعريضاً بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض
نوع من الكناية يكون منوياً فالموصوف غير موكول كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين لمن سلم المسلمون من يده
ولسانه توصلاً بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله فالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن بتلة انت حرام
تطلق عليها النية الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به ومن الالفاظ ما هي غير

مستدل بالظاهر على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به من
الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الواصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة
النكاح وغيره فاستعمل المراد للاوفق به باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لفظ
الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن
لموجب اللام نعم من يجوز جعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى
ان فيه ضرب التأمل فلعل له ان يقول ان اريد ان مفهوما اللغوية ظاهر غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية و
استتار مراد المتكلم بالمحل في جميع الكنايات وان اريد ان مراد المتكلم ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن
التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وقد صرحوا بانها من جهة المحل مستترة ولم يشترطوا الكناية الا بان تستتر
منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال من الملزوم بدليل انهم جعلوا
الخفية المعنوية والى ان الغير المتعارف كناية بمجرد استتار المراد فلذا قال المص انهم لم يفرقوا الكناية عما فسروها به
على البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريبه ان الكناية عندنا البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن
لا لذاته بل ليتنقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما اذا اريد طول النجاد ومعناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه
من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق
المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا
مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي
في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لامتناع اللازم من حيث انه لازم لجواز ان يكون اعم فلا ينتقل
منه الى الملزوم ما لم يعتبر مختصا حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز
ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم هنا
ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او غير ذلك وهنا
كذلك وهو انه لو سلم ان الموضوع له في الكناية للمعنى فانه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب
ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب
ثبوت طول النجاد وكثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسيره على
البيان ولا يخفى ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها
الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع على وجه مخصوص وفي محل خاص فهي للاستتار قوله الا في اعتدي
اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي وانت واحدة فان الطلاق بها رجعي وظاهر
كلامه ان هذه الثلاثة كنايات تفسير على البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا
انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان الملزوم ان قوله اعتدي كني عدتي
الدراهم او الدنانير او لم تكوني عليك او ما يقرب من الاقراء والمراد مستند فاذا نوى ما يليق من الاقراء ثبت الطلاق
بطريق الاقتضاء فيرد ان وجوب عدة الاقراء مقتضى سابقية الطلاق نعم في الامر والفرقة تنبيه باثبات واحد

واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفيه تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو
المعتبر في الاقتضاء فهذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا يجد الاقتضاء
واراد حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي
مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي ولا يتبع به طلاق
ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة ولقائل ان يقول انه مجاز ارادة المعنى الحقيقي بجعل اللفظ
كناية وما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتقدير على الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد وعدم اورد على
التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من
السبب بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز وهاهنا ان ليس المقصود من الطلاق هو
الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب واختصاصه بالسبب لتحقق الانتقال من جانبه
ايضا لاختصاص الفعل بالارادة والحرمة بالغير وطرد ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق
لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان
اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة
وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تغيير وتوضيح لما هو
المقصود من العدة اي طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون لتزوج
زوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمسائل المذكورة في اعتدي آتية هنا قوله وكذا انت واحدة
مرفوعة او منصوبة او موقوفة على ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي
ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة
واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب
الكناية بتغيير على البيان وانما هو من قبيل الحذف لكنه كناية باعتبار استتار المراد قوله التقسيم الثالث
في ظهور المعنى وخفائه اي ظهور اللفظ وخفائه باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور
تحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء
كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل اولا وفي المفسر عدم احتمال
التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين
وقد مثلوا الظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم والزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية ونكحوا
الاربعة اي ثنتين ثنتين فالمعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمعنى الذي يحتمل ظاهرا فيه وفي النص احتمال
التخصيص والتأويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام
المص ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح اي بعد الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح
فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال

على ان زيادة الوضوح في النص لكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر
غير لازم للاول فاذا دل القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة
اذا استخرجت منها بالنطق سيرا فوق سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التأويل من اولت الشيء صرفته وحرجته
وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد
بكشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا جزم التفسير بالرأي دون التأويل لان الظن بالمراد وحمل الكلام
على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد
دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا ثم ان اراد الى الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص
والتأويل والمراد نسخ الحكم اذ الحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة التراة
على الجنب والمايض بشرط كون الحكم الشيء اتقنه وبناء حكم معين عن الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته
فالحكم يمنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ فالتبديل واعتبر في الاسلام في الحكم زيادة القوة لا زيادة
الوضوح حيث قال فاذا لم يوقع وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وانما اذا بلغ المفسر من الوضوح حيث
لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد فانه يدفع عنه احتمال النسخ والانتقال
ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يتبينه في المفسر والحكم لانه يكون بوضع
لحكمه كما اذا كان الكلام لمعنى محتملا لاحتمال التأويل ولا التخصيص ولا النسخ او لحكمه قول او فعل قاطع لاحتمال التأويل
او اقترن به ما يمنع التخصيص او تقييد الدوام والتأبيد قوله كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا امثال للظاهر
والنص واشارة الى ان الكلام الواحد يحتمل بجواز ان يكون ظاهرا في معنى ونصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة
الربوا الا انه سوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ
والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات
لكم مع وجوب هذا العدد لمثنى مثنى وثلاثا وثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس
للوجوب الا انه سوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه
سوقا لاثبات العدد بوجهين احدهما ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل
على قصر فائدة جديدة اولى الا انه سوق على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا اورد شيء مقيد
بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله تعالى بيعوا سواء بسواء وهذا لا يوافق ما قرر ايه الوجه من
ان الكلام اذا اشتمل على قيد لا يعلم ورود الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الاثبات والنفي يتعلق الاثبات والنفي
ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله تعالى اقوا من كل حرج وعن الحديث
قوله النظير ان الاولان اورد للاول من المفسر والحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
والمثال الاول للحكم قوله والله بكل شيء عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط في الحكم ان يكون عدم احتمال النسخ
باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله تعالى يوم القيمة فلا يصح في قوله تعالى والله بكل شيء عليم مادام عليه
فلا يكون محكما وان شرط ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فيه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على

الكون

على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار اللفظ بدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على ما بيناه
الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد طاب بان المفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر
الى قوله فسجدوا الا ابليس الاربعة معنى في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد
وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون
محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في الكلام دال على حكم الا يقال بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر المفسر
احتمال النسخ فلا بد ان يكون لكلام مفيد الحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر
لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن وورد بانه لا يصلح
في الاستثناء الا اتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب في باب واسع في العربية ولهذا يتناوله الامر في
قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله
اقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما
بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ وحينئذ يستوي محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والحكم قوله والكل اي
الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل
واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة
باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان
احتمال غير المراد ناشئا عن دليل قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر
على هما والمحكم على الكل لان العمل بالاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين فحمل الظاهر مثلا على احتمال
الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى
وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص
في مدلوله يحتمل التأويل لحمل اللام على الاباحة والتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله
واذا خفي اي المراد من اللفظ خفاء اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان ندرك المراد بالعقل
اولا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان ندرك المراد بالنقل اولا بدرك يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة
بلا خلاف والمشكل ما خوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله واشكاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل
الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه قال قيل ينبغي ان يكون المخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة
الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه
بنفس اللفظ لم يكن في اقل مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفي اي خفاء اللفظ فما خفي فيه لمزية له
على ما ظهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ناقص مع حصول مالك
ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان النقصان في
ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي الخفاء باطن الفم

تسقطع

بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب وإلى من الكعبين لأن المتطهر وهو المذكور في الجنابة دال
على الجملة والمبالغة في التطهير وذكر غسل باطن الفم دون ذكره ولأن الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف
أليق وترك المبالغة أرفق وأما داخل العين فما يصال الماء إليه بورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج
فإن قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا إلا أنه مشتبه في حق داخل الفم والأنف كما في السرة في الطهارة والتباس يكون
من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم أنه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد والحق أن معنى
التطهير غسل جميع ظاهر البدن إلا أن فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل أن جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر
مع داخل الفم والأنف أو بدونه قوله كالاستعارة عطف على قوله المؤول في المؤول كقوله تعالى وأكوابا كانت قوارير قوارير من
فضة أي تكونت من فضة وهي مباينة الفضة وصفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء
والشفيف استعارة الأسد للشجاع ثم جعلا من الفضة مع أن القارورة لا تكون إلا من الزجاج فجاءت استعارة
غريبة بديعة قوله المجمل هو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية
الأقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالبضع أو لا لتعلق من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا
قوله والمتشابه هو ما خفي لنفس اللفظ ولا يدرك أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل الم سميت بذلك لأنها
أسماء الحروف جاءت مقطعة في التكلم كل منها عن الآخر بعينه وسميناها بالحروف المقطعات مجازا لأن مدلولاتها حروف
أو لأن الحرف يطلق على الكلمة قوله كاليد والوجه وشبههما مثل العين والقدم والسمع والبصر والحق وجواز الرؤية
بالعين وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته للشرع مع القطع باستحالة معانيها الظاهرة لما في ذلك من الدلالة على التنزيه عن
الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه نعتقد حقيقته ولا ندرك كيفيته وبعضهم جعل المقطعات أسماء السور
والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة أو جعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا تجوزا فلا تشبيه
فلما كان من قبيل المتشابه وكان استدلالا على ثبوت الأمور المذكورة للشرع بأنها صفات كمال في الشاهد والشرع موصوف
بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها إلا أنا قاطعون باستحالة الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة
لا يدرك دركها والجواب أن ما هو كمال في المخلوق قد يكون نقصانا في الخالق وقد بينا أن التنزه عن عوارض الحدوث
والكرامة تكون عن عيب ونقصان في المتنزه والشرع منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرئيا فيجاب بأنه جائز أن يكون لاستحالة
الرؤية أو لغاية العظمة كما قيل ولا تستطيع الأبصار وجلال والحق أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فيكون حقا إلا
أنه لا يدرك دركه الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج إلى الجهة والمسافة بدليل أن الله تعالى يرانا فلا يكون من
المتشابه لأنا نقول الكلام في الرؤية بالعين ونحن نتكلم عن المسألة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب إلى الفكر لتقليل لنيل
المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل إلى التأمل والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى على الإشكال
إذ الخفاء في المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا لحصول بعد البيان كبيان
الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الأشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم
من الدنيا ولم يبين لنا أبوابا لربا فخاف الطلب لضبط الأوصاف الصالحة للعلية تأملا لتعيين المعنى وزيادة
ضلوعه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الله والراسخون في العلم

تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله وأما بدون على قراءة الوقف على الراسخون في العلم والواو على أنهم أيضا يعلمون
تأويل المتشابه إذ اليد بالنظر لأنه لما ذكر أن من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن
الطريق والراسخين في العلم أي الثابتين المتقنين الذين لا يزيغون استدلالهم وتمسكهم فجعل اتباع المتشابه
حظ الزائغين بقوله فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل
الحقيقة مع الوقوف الأول حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا أي تصدق
بحقيته سواء علمنا معناه أو لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما أتى على الراسخين في الوجهين إذ لو قصد ذلك لكان الأولى
بالنظم أن يقال الراسخون في العلم به أنه على ذلك المذهب أي على مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل
المتشابه عطفا للراسخين على الله وترك الوقف على الله لكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين
لحذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الأصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع
ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا
يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعني الراسخين لعدم الالتباس قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم
إلى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لأن الخطاب بما لا يفهم وإن جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال
أعني يقولون بالمعطوف مع أن الأصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه أمون من الخطاب بما لا يفيد أصلا
ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف عليه إذا وما بذلك دون غيرهما مثلهما جاءني الأزيد وعمرو أي
لا بكر والحال أشار إلى الجواب فإن الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فإن الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالا
بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لأن العلم غاية منتهاه فكيف يبتلى به وأما حال ضرب من الجهل لأنه لا تكليف
إلى ما لا يعلم شيئا فظاهر إذ الراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ العلم
النوعين بقوله لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وإن ما جرى ذكره أشق فثوابه أكثر فإن قيل ما من آية إلا وقد تكلم العلماء فيها تأويلا من غير نكير من أحد وهذا كالإجماع على عدم
وجوب التوقف بالمتشابه أجيب بأن التوقف مذهب السلف إلا أنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم
الباطلة اضطر الخلف إلى التكلم في المتشابه إبطالا لأقاويلهم وبيانا للحق وتأويلهم وفيه نظر لأن ذلك كان
في القرن الأول والثاني حتى نقل تأويل المتشابه إلينا عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس أنه كان
يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وإلا فمن يعلم تأويله وقد يقال أن التوقف إنما هو عن
طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والآية إلى الكلام في تأويل ظاهرا لاحتمالها ولهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين
والحق أن هذا الخصص المتشابه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لأنه لا يخلو نص عن مجاز به ولا يتهيأ حقيقته
فإنه البشر الغوص على الإحاطة بكنه ماهيته ومن هنا قيل هو بعد طلب المعنى أيضا قوله مسئلة ترجمة هذا
البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشتباه إنه اعتراض على ما ذكر من أن اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقريره
الاعتراض أن الدليل اللفظي يبنى على أمور ظنية والبناء على الظني لا يفيد اليقين أما الثاني فظاهر وأما الأول فلتوقفه
على أمور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات

المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز وغيرهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من
ذلك والامور المذكورة كلها غير ثابت اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان ثبتت بطريق الاحاد
والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلانا مبنيا على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع وقد يمنع
انه لا معنى لاستثناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل المنظمة
غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل
دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر والاتفاق منها ما عدا متواتر
لغة كمعنى الارض والسماء وفقها كقاعدة رفع الفاعل ونحوها كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف
منها دليل لفظي وقوله في العدميات لانا مبنيا على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبنيا على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما
من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة
تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند
عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا ان
الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ فائدته الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون
المتواتر قطعيا لا ذخر النصل اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي يلوح واذ جدا يمتنع تواطئهم على الكذب فاذا
لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اورد وا في مثاله مثالا
تقدير ثبوته يصلح مثالا لجزء التقدم لا التقدم الواجب في قطعية المراد وتوضيح هذا الكلام ان التقدم والتأخر
ليس على ما ينبغي لانهما مشروطان واحد ولا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل الكون البراغيث فان
قيل هو باعتبار التقدم لا يخرج من هذا القبيل لان كون البراغيث يحمل التقدم على ان يشبه البراغيث في
شيء لكنها بالعقل فيستعمل الواو خبر يحتمل لما قلنا المراد بقبيل الكون البراغيث اللفظ الضعيفة التي يؤتى فيها
بالواو ولا يعلم ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او غيرهم ام لم يكن كذلك والا كيف باعتبار التقدم
والتأخر يخرج من هذا القبيل قوله والمعارض يشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التأويل بخلاف
العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يكون كذلك لاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على
صدق الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات
الادلة اللفظية مفيد للقطع بمدلوله وتقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجوب بغداد
مثلا لانه انما ثبت بالتركيب الخبري وانكار كل ان كان مقرونا بغلطة ودليل منحرف فهو سفسطة ومن في الاصل
الحكم الموقوف استعمل في افادة الاولى على عدم المتقدم بالفروق والاصوغنا واي انكار للفروق وكلاما بطاوفيه
نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كل خبر ظنيا لا ينافي وقوع الجزم القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه ولو
جزم العقل باستحالة تواطئهم على الكذب قوله الحكم اي الحكم الحاصل من الحكم لازم فانضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على
عدم ارادة خلاف الاصل قوله الثالث كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص واشارته ودلالته
واقتضائه وجه ضبطها ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان

ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء
والا فهو التنبيهات الاصل وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي دل عليه النظم اما ان يكون علة لوضوع او جزء او لازم
المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام لافيدنا انه عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى
لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان موجودا في ذلك المعنى علة للحكم كان نوعا للغة اي وضع
اللفظ بمعناه ان لكن في المنطوق لا جلها فدلالة النص والا فلا دلالة اصلا لتشكل علة فاسدا فالاقسام المذكورة حصرة
الدلالة وتحصل باعتبار تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر
الحصر تخير الدلالات على ما ذكره ملزوم من كلام القوم وما خوذ امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة
ثابت بنفس النظم لزمه بيان الكلام الموضوع له وجزئه او لازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله
تعالى احل لكم الرفث الى نسائكم وقوله وعلى المولود له رزقهن وكما كان مقتضى كلامه ان الكلام الثابت بالعبارة والاشارة
ثلثة اقسام نص الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة
ضرورة ان الاشارة يستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم لما انهاء الاول الكلام
المص شرعا مع الوفي بما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نقل الموضوع له
كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا اذ عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا كان
الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى جزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا
والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا
كلام بعض الاصوليين ان غير المسوق له هنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدول في ازالة الشاهد
او غير اصلي بان يقصد بالتلفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض التام منه آخر كاباحة النكاح فيما نحن فيه لا نفرد عن القرينة
صار مقصودا اصليا فلا غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانتقال بيع الكلب من قوله عم ان من السحت
ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله
واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن على الموضوع له ولا جزائه ولا لازمه
فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوع للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث والاخفاء ان
دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فيه العلم بالوضع الثالث ان الثابت
بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لانهم كثير من العلماء والائمة ان الحكم في المنطوق لاجلها كالحكم
الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد من عرف اللغة ان
الحكم لاجلها مما لا وجه له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة القطعية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع
حتى لو لم يفهم البعض لم تحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون خاصا بحيث لا يفهمه كثير من الذكيا
العالمين بالوضع كانزال الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير وغير ذلك ولهذا خفي اقل من
الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتصحيح ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول
والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا جرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة

عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العام بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترط اللزوم
البين بالنسبة الى الحق **قوله** وانما جعلوا كذلك اى انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم
غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة
المعلول الى العلة نظرا الى ان يثبت اولا فيصير الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مؤداه ان كل علة
توجد فهى معلول كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس فى المعلول انما يدل على علية شرط مساواته لها كالدخان على
النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا دل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او البرق المطرد للعلية اقوى من
غير المطرد فما جرى وحمل نفس النظم الدال على الملزوم والا على اللازم المتأخر ولم يعتبر المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال
على الملزوم والا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول كونه تبعا ومثبت المعلول ليس مثبت
العلة لكونه اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيجب ان يقال المعلول كاللازم المتأخر
ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه فى
قوله تع ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا لعجز
الاحتياج وتقييد من المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فى اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار
واموال تلك اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل
لم يثبتوا بالفقر لاحتياجهم وانقطاع المسلمين عن اموالهم بالحقيقة بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى الكلى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك وجب
بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن نفوس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار
والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان حملا على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل
ومنها بحث وهو ان العبرة فى الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك لا اعتبار الحكم من
الثبوت والانتفاء لاجمال الحكم والكلام للقطع بان قولنا قتل زيد فى السنة الماضية قبيلا مجاز باعتبار ما يؤول
وقولنا خلق هذا الرجل ابن طفلا بنا حقيقة مع ان القتيل فى حال الحكم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل
ثم العبرة بتوكيد الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته لا القطع بان قولنا اكل الرجل الذى خلقه ابوه طفلا حقيقة
وقوله ثم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكله ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول
فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من
الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة منها من اتى فيهم من الاقسام الثلثة قلت جعله المعنى من قبيل جزء الموضوع
له لان عدم ملكهم ما خلفوا فى دار الحرب جزء من مفهوم الفقر وهو عدم ملك شىء ما وفيه نظر لان الثابت
بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا شك ان جزء العدم ملكهم شىء ما بل لازم متقدم لا يجب ان يزول اولا ملكهم حتى
يتحقق الفقر وعدم ملك شىء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا **قوله** فان اراد الحالف
استيجاب الوالى الطلقة لوضع الولد يكون استفتاء اجراء عن التقرير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف
انما يعمل فى مجهول القدر والصفة وان اراد استيجاب غير الوالد فثبوت استفتاء اجراء عن التقرير يكون بدلالة

بدلالة النص لان جواز الاستفتاء عن التقرير مبنى على ان هذه الدلالة لا تفضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون فى
العادة فجوز الكتابة من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد فى حجرهم لا باشارة النص لانه
ليس بثابت بنفس النظم لان الضرورة زفرين وكسوتن الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اى
الحلال لان حقيقة طعم الطعام الحلة والهمزة للتعدية الى المفعول الثانى اى جعلته الحلال وانما فسر اطعمتك هذا الطعام
فاعالمن هنيئا وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله للباقى كالوا والصابئة اذا ذكر المفعول الثانى فهو للتمليك والا فللاباحة
هذا والمذكور فى كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل
الغير طاعما اى الحلال ليس فى وسع العبد **قوله** والحق به اى بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغى ان لا يجوز التمليك لانه ليس
باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة
الاطعام لا تكفى لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامه اى مقام حوائج المساكين كلها بعد مقام قضاء الحاجة لانه اذا جاز
دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم فى الاطعام
الحق بين الحقيقة وهى الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يعد العين كفارة فان كانت الكفارة لا تكون
عينا لانها عبادة وفى المتعة اسم للفقر التى تكون للمطلقة فلا بد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان
بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب لوجوب التقدير عليه
بخلاف كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه دون اعارة اذ بالاعارة يعد الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور
فى الكفارة الاطعام ايضا هو العين لانه قوله من اوسط ما تطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود
بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف وكسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فلزم ان يشترط فى
الاطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اى طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام
او نصب بتقدير اعنى ولا يخفى ما فيه من الاحتمال فان قلت البدل الخ بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير
ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه
اذا جعل بدلا يكثر فى لغة الاصل اعنى جعل الكفارة عينا لا منفعة وبعد عطف تحرير رقبة من عطف المفرد على العين
ويتقرر ايضا الى التقدير اى اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان
بيان المصرف اعنى عشرة مساكين الخ واولى بالقصد لبيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ زيادة
ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود طفيلا مقصودا وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون
ولهذا جعل عطف كسوتهم عابدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا فى العطف الخارجة الاعراب فينبغى ان يكون
كسوتهم فى موقع البدل من الطعام ولا خفاء فى انه غلط لا سامح له فى الكلام اذ الحصل الملابسة المعتبرة لبدل
الاشتمال بجر واضافتها الى شىء واحد كما اذا قلنا اعجبنى ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حمار **قوله** على ان الاباحة
جواب عما يقال ان المذكور فى كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن
امثلة الاشارة قوله تع اتموا الصيام الى الليل فالوافيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة الى للتراخى فاذا
ابتدأ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فكان موجب ذلك

وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا فبالنية فصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط
قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الجبائي السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر
الله تعالى بالصيام هو الامساك وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي
عقيب آخر جزء من الليل متصلا به ليصير المأمور ممتثلا ولئن سلمنا ان الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد
من ان اول جزء من اجزاء النهار صفة بان يتصل به او حكما بان يتصل بالليل ويجعل باقيه الى الآن قوله وتسمى
فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك بفحوى كلامه اي فحاه تنسمت من مراد بما تكلم وقد تستعمل لحن الخطاب وهو
الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة
قوله ولي الكفارة بنية ما مثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد
يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الآتية ورد عليه ان الشافعي رحمه الله علق طلبته في الاقسام لم يفهم ان
الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان
صوما يفسد بدخول شيء من الخارج في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل
الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت الشارع عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة
الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها ايضا وكفارتها خلاف حديث التعنيف فان الحد في جانبه
كان للزنا وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على الحق الذي في جانبها وهو ممنوع قوله لما اولى ان ثبوت الكفارة بالجناية
على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانه اصرح الى الحرام من الجماع لغلبة الصبر عنهما وكثرة
الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالتواء النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وهذا المعنى ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص
لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجهين الاول الجناية بالوقاع تتعلق
بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة
بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى تدعو العباد لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضاق
وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العباد تقدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان
الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تنامي
غلبة الجوع يمنع الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تنامي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب
هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجوب الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد
وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعام غيره عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني
ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها
ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح
هو خوف التلف لا تنامي الجوع كيف والصوم انما شرع لكسر الجوع ثم تنامي الجوع شرط التلف ولكن لا يعتبر
لبعض العلة فكيف بعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى فهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا
ان الوجه لحرمة تسميته موجود في اللواطة حتى لان تبدل الاسم بينهما لمسمى لا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار ومانع

ومانع وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة
ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل
الجواب انا لا نم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر
وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان الزنا كذلك حكما لانه لا يجب ترتيبه على الزنا لعدم ثبوت النسب
منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما
لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا المحصنة والشاذ بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا تحقق
هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اي في الزنى من الطرفين
الجبلات طبعا اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول ممتنع عنها بطبعه على ما هو الجبلة
السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الزاجر اصح وسيأتي بيان كون الزنا اكمل في الشهوة
من اللواطة وايضا في اللواطة وان شارك في الزنا في اللين والحرارة لكن فيه ما يوجب الضرر وهو استقذار
فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والزوج بالحرمة غير نافع اي دعوى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة
وسفح الماء مثله في الشهوة فوق بيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يكن بيان زيادته في الحرمة ضروريا
ان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في اثبات الحد لان زيادة
بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع تعادل البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة
الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد قوله لا قود الا بالسيف لحمل معنيين فيه على المعنى الشاذ وهو ان القصاص
الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب
بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه و
الجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة
رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وخرب الجثة وباطنا اي
بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه تعالى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للروح الحيوانية وجوابه ان الحيوة
في هذا المعنى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الناطقة التي لا تنفي خراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل
من بدون القصد كالقتل الخطأ او ينقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل
بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كل الجزاء في مقابلة كمال الجناية فيجب ان يكون
سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليغلب العقوبة لا الحظر والاباحة لا الاباحة فيقع الاثم
على وفق المأثم في القتل الخطأ مع الاباحة من جهة الرمي الى الصيد او الكافر ومع الحظر من جهة ترك التثبت
واصابة الانسان المعصوم والمعنى المعتبر في الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات والحرمة
وفيها تعظيم اسم الله ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والاثم من الحظر والاباحة يكون صغيرة فيجوز

المباح الذي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فلا يلحق العمد والنفوس فان لها منها كرسيا محضة فلا
تجوز بالعبادة لقوله تعالى الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر
قال قبل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار
والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقضي بالشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول
ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رح وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة
ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي
لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث
وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لهما الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات
الشيء او اسقاطه اذا امكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص يقابل الفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد فيصير الشبهة
فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي ممكن من الرجوع
الى دار الحرب فكان فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت
بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لكان القصد بالسوق كقوله عز
اسمه الذي ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
وهو معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان
المراد بالنقصان البعض لا النصف على الوجه الاكمل فاكثر اعمار الامة ستون ربها ايام الصبي وربها ايام الحيض فالاغلب
فاستوى النقصان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين
الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة ايام الصبي مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا
لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة لكونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى
المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيتقدم على خبر الواحد والقياس واما قبول التخصيص فلا
مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي
قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان خبر النظم والمعنى الثاني
وفي الدلالة المعنى فقط فيصير النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل بدلالة النص الوارد في الخطأ
فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل الجزاء جهنم فيكون اشارة في الكفارة فيثبت
على دلالة النص فان قيل المراد جزاؤه الآخرة والا لكان فيه اشارة الى القصاص قلنا القصاص جزاء الفعل
من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل مطلقا فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يثبت بعبارة النص الوارد فيه
قوله وسواء الثابت بدلالة النص فهو الثابت بالقياس لان المعنى الذي يثبت الحكم في المنطوق لاجله يدركه

في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص بالفهم اللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير مثل الثابت بالنظم
وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والا ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد
يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي ان لا يكون جزءا من النوع اجماعا ونصا وقد يكون كما لو
قال لعبده لا تعط الدرهم فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الدرهم مع ان الدرهم جزء منه فان قيل المنصوص
عليه هو الدرهم بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا كما سلم فمسئلة مختلف فيها
الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان لم يحصل بهم من لا يقول له ان لا تضربه ولا تستبه سواء علم شرعية
القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من
الحاق فرع بأصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا
انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا بالفهم فان حكمها يستند
الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة
الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انه ليست خبر الواحد مثال ذلك اذا شهد الرجم بدلالة النص ورفع ما عز للقطع
بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت اي ما ثبت بالدلالة بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي
اللغة لما فيه من الشبهة الواردة في وجه الخلاف اذا كانت العلة منصوصة فاذا رجع عند التعليل كما علم ان بعض المسائل
عن انه تابع التوم في ايراد الامثلة المكون لدلالة النص وفي بعضها لكونه جزءا للواطء والقصاص بالقتل
بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما علم لغة خلافا لمن قال بقبول القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص
ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضى بكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع
لان اعتاق الرجل عبده بالمال يفيد ثبوته متوقفا على جعله ملكا له وسبب الملك هنا البيع بقرينة قوله بالف لكون
البيع لازما متقوما على الدوام والاقتضاء هو دلالة هذا اللام على البيع ولكن الاسبق ان يقول واما
الاقتضاء فكذا في هذا المثال والمراد بالمدلول هنا لازم من الشرعي والعقلي البين وغير البين وتفريعه ذلك
ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على امر خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقوله
بالشرعية احتراز عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه
شرعا وقوله شرعا حال من المستكن في يثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط
متقدم المشروط لا محالة فهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي حيث قال المقتضى
زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي
اركانه وشرائط الضرورة التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ثم يثبت في
الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا باذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام
قوله فصار كما لو قال بع عبدك عني بالف وكذا في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى
القبول وذكر بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر لانه انما اختار هذا التقدير ليستحق
هذا البيع عدم القبول خلافا لما ذكره الامام البزدوي من ان الامر كانه قال اشتر منك فاعتقه عني وللامر

حتى قال اعتقه فلانا له قال بعه منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن
من جعله جعل عنه متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لاصلي للبيع على ما توهمه المص اذ لا يقال
بعه عنك بل منك والتحقيق ان عنه حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه
عني مبيعا مني بالف **قوله** لان القبض اي لاحتمال القبض في الهبة السقوط حال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون
القبض في الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر واما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع
الفاسد وان كان شرطا لكنه محتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار وطلبه
من الخ لان القبض ليس شرطا اصليا في البيع الفاسد بدليل ان الضمان يعمل بدونه والفاسد ملحق بالاصل لتنفيذ
فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل الا به فلان الفاسد لضعفه
احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بشبوته في ضمن العتق **قوله** ولا كلام للمقتضى على لفظ اسم المفعول
اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان ثمة افراد لا يراد اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع
باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عمومه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض
اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم المفعول
عبارة عما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد بتقديرات متعددة
يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندي ايضا معنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد
دليل المعين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان
كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ
لا ينفك عنه ويتفرع الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان لبثت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية طعام دون
طعام فيصح للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة رح لا يجوز
لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة رح اوكد
لانه لا ينفي اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه فلا صورة للعموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى
ظاهر على تقدير الخلاف واما على تقدير اعتبار التوقف عقلا شرعا فوجه ان العموم الشرعية موقوفة على الصحة العقلية
وهي على المقتضى فيكون حكم الحلف على الاكل شرعا موقوفا على اعتبار المأكول **قوله** فان قيل نقدر الشمول سلمنا انه لا
يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي الاكل دون الاكل على ان يكون العموم
في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي عندنا
اذا صرح بالاكل الاكل فانه يصدق في نية الاكل دون الاكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل هو
الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء وهو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ الدلالة في الفعل على الفرد
بطريق الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام
اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية
ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي

حر ونوى الفراغة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص
قوله فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه لا يوجد فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل
اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت الماهية فيه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ
على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقدير
السؤال ان دلالة ان كنت على المكان اقتضاء لو قدر صحة نية بيت واحد وعند التخصيص يقتضي سابقة العموم فلا يقتضي
عموم وتقرير الجواب انه لا نم انه تخصيص بل ارادة لاحد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس بنية كونه الكامل المفهوم من
الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهو المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم
بهما بان يفعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى
من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا باصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا وان كانت في دار واحدة اذا
كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا الحق عليه عند عدم النية فلا يجوز نية بيت دون بيت ودار دون دار لانه تجاوز
الى عموم المقتضى **قوله** وقد تغير الحكم فنسب الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجوز فيه متوهما **قوله** ولذلك قلنا فلو وقعت
قلن اقتدا الخ الاسلام فاخر بطبع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا فلو وقعت
في باب الطلاق عبارات متشابهة حتى عند ابي حنيفة رح نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض
مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا حتى نية الثلث اتفاقا وذلك
لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يتوجه ما تقدم من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل بدلالة الاجناس وتحقيق ذلك ان اثبات طالق
بدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما فهم ثبوت الطلاق الثابت
بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق سوقي شرعا على تطليق الزوج لها
فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه
صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماضي
لا على مصدر حادث في الحال فلا يبقى ان يكون لغو العموم لحقيقة الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت
لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل التكلم في الحال وجعله اثرا للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من الفعلي فعل الطلاق من باب يتوقف الاعلى تصور وجود فيكون
الطلاق الثابت به موقوفا مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على
الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فلولا الحاق المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا
اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات
فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو
المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر
اسماء الاجناس على ما شرح المصنف فان قيل فلم لا يجوز نية الثلث في المقتضى هذا الاعتبار لا باعتبار

قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وملا الابناء وابتناؤه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو
نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء فاراد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى
ولذا قال المص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما
تصح بطريق الجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارا ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص
انه فرع عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وملا الابناء في الجواز الى صحة نية الثلث قوله فان
قيل ملى معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كما في الشرع انشاآت
موضوعة لانشاء ما من المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق
فيكون متاخرا لا مستقرا فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصح نية الثلث لا يقال ملا واذا
على جميع صور الاقتضاء فان البيع يشمل اعتق عبدك عني بالف لما يثبت بهذا اللفظ بل بقول الما مور لعتقه لانا نقول
معنى الكلام انه طلب ان يجعل او لا يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر يصح الاعتاق عنه شرعا وهنا
لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اذ لا يصح الايقاع بل الآمر بالكسر لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج
الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون من الالفاظ انشاء في الشرع
انا نقلت صيغ الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع من الامور بحيث يكون مدلولا لها بالحقيقة بل معناه انا صيغ
توقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت من الامور من جهة المتكلم فجعله الشرع ايقاعا من جهة بطريق الاقتضاء
تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث انا من الامور لم يكن ثابتة وقد نسخ هذا النوع من الكلام سلنا انشاء ولهذا كان
صلا انشاء ضرورية لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احدهما طالق لا
يقع طلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد الصيغة الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير
البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق و
الكذب للقطع بتخطئة من حكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق
اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقع كل احد فيها اذا قال للرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا
قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من
قبيل الانشاء ظاهر ولهذا قال الشارح المص عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مقبول لان ثبوت الطلاق بطريق
الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والاول ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي دل عليه
طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتكرر بتكرر اعني التطليق الذي موصوف الرجل وهو هنا
غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعلقه عليه قال وهذا الوجه مذكور في
الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا اللام جوابا عن المعارضة
المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا اللام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة
كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر للطلاق موصوفة للمراة لا الطلاق موطلق من عبارته ولا
يخفى انه لا يزيد على ما ذكر الا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية

نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي موصوفة الرجل ليس بثابت
اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء الايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو
صفة الزوج متاخرا عنه ثابتا بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء
والقول بانه اخبار عن سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت
ما فيه ثم قال والمذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت
نية الثلث اتفاقا واجاب عنه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور
في الكتاب ولا يخفى ان على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك على انه
الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال
الجواب الثاني ان الطلاق الذي موصوفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ولكن
فيه الاشتباه التطليق وهو لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي قبل التعدد لانه ثابت في انت طالق
طالق وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعد فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته
في التطليق ما صحت هنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف
يكون بمعنى لا يكون قوله اي اذا كان لما للمفعول لا شرطية جوابه قوله لا يدل على العموم بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس
تقرير اذا كان لما للمفعول وهو ليس بعام لكنه اسم جنس له فلنا نعم بمعنى ان صحة نية الثلث في انت بائن
ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز و
ذلك ان البينونة قد تطلق على المتفرقة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة
لحل الحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا للاثر من المعنيين وضعا
على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عددين فيه اي
كائن في المقتضى وهذا المذكور بما سبق وزيادة توضيح للمقصود وبانه لا يصح نية عددين في المقتضى لا على
العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيها اي في النوعين الاقل المتيقن يثبت عما قالوا انه اذا لم يثبت شيء
تعين الادنى اي الحقيقة لان المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه
لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة
الحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له قوله وعما يتصل
وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفرقوا المقتضى بالعلة غير المنطوق
منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم لغة اثباته المنطوق والمقتضى
مفهوم لا لغة اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون
دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لا ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى
وجود التغير وعدمه فلا تغير في مثل فانفرت اي فضربته فانفرت وقوله تعالى فارسلون يوسف ايها الصديق
اي فارسلوه فاتاه وقال يا ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد عدم التغير لازم في المقتضى ايضا

في الحروف لم تميز المحروف الذي لا تغير فيه عن المقتضي **قوله فصل** قيل شافعية المفهوم الى مفهوم الموافقة ومعناه كون
المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في حكم اثباتا ونفيا والى مفهوم المخالفة ومعناه كون مخالفا
له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المص هنا وقالوا فآخر وكذا الشرائط او بعضها كما يقتضي تخصيص
المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر تخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير الحكم عن المسكوت عنه
فاقتصر على حصر الشرائط في المحدودات وسكت عن تعبيرها ليتمكن من الاعتراض على الدليل في مفهوم الصفة والشرط
بايراد صور لا يوجد فيها الشرائط المعدودة مع ثبوت الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تع **قوله** ان لا يظهر
اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس
محتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما صرح
المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى والكل كان الحكم في المسكوت عنه اولى
ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذ لا يثبت لا يتوقف معرفة الحكم
في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس الا فوقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الحكم
في الزنا بدلالة نص وارد في ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب في قولهم قال محمد رسول الله وزيد موجود لانه
يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على غير محمد ليس رسول الله وهو كذب وكفر والثاني يدل على
ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري وهو المصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني
فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر
هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد والطريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم ممكن فلا يتحقق مفهوم اللقب
اصلا لان منع الفائدة حاصلة في جميع الصور **قوله** ولا جامع العلة اي ان الدليل عن مفهوم اللقب
لانه الجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان
تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص على نفي الحكم
عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد اجاب بان موضع القياس لا يثبت
فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا
بان النص لم يتناول غير المنطوق فايجاب الحكم مع انه وضع لايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع
للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده واذ كلما ما بانه لم يجوز ان يتناول
النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير
ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل تناوله نفيا لا اثباتا **قوله** ومولى الام لاستغراق
جميع افراد محل الجناية ناشئة من وجود الملتي بقرينة ورود الحديث في محل الجناية والاجماع على وجوب الغسل
من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي تقييد شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون
الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليتمحض على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر
ولكنا قد نعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف

بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح
انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مراد هم ان
كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان صورة الخلو
عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات
المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وكثرة الفائدة مما يرجح المعنى اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء
فان قيل في توقف كلامه على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت كثرة الفائدة انما يحصل بدلالة العقل
عن الغير وذلك دور واجيب بان ما توقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل لكثرت الفائدة
لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في
الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت ما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم
يذكره لظهور الفائدة انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان وذكر الوصف عبثا
بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص الحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة
لكلام الله ورسوله احد ولبس هذا اثبات للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظهرت له
لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا
في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لم يوضع اللقب بالاسم لاختلاف المقصود لا لقول المرجح هو نيل
ثواب الاجتهاد وبان قياس المسكوت على المنطوق لا نقول على القياس ليس بحجة لمفهوم المخالفة لما مر الرابع
ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول
بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات
مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا قلت ذلك ان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب
منع ذلك وفيه كفاية في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم متى لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن اثباته
البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تع فان قلت اقل
شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المص ايضا فكيف ادعى انه حصر وامثلة
التخصيص في الاربعة المذكورة ونفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم
الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو ومن دابة في الارض وللطائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشف
ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كما قيل ومن دابة قط في جميع الارضين السبع
ومن طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظ احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الآية
مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر ليبان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما بنفي
ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما
هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح من انه ذكر الوصف ليعلم ان الملابس دابة
مخصوصة بعيدة لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا يستمر من الاستغراقية قطعية العموم

والانفراد لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم تقدير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف
على نفي ما عداه مشروط بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذكر والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط
فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تع وكلام الرسول
صلعم فانه يجوز ان يكون للكلام واحد منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل
الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم ومنها نظائر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة
المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكره في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرط ان لا يظهر لوية ولا مساواة ولا خروج
مخرج الاغلب والسوائل والحادثة والتقدير حالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر والتصريح بانه انما يحمل على
نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف لكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من
التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فلا تغفل فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة واما المراد به الوصف الذي يكون
للتخصيص اي نفي الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف
على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد ان تامل في التخصيص
قوله وهو للان ذكره ترجيحا بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليل الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب
انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها **قوله** ولان اقصى ما في جانبه فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك
اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التخصيص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اذا قال بان المفهوم قطعي وهذا يظهر
الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالنواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول **قوله**
مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الظاهر
هو الاتصاف لكون الربائب في حجورهم ولو كانت الغيبات اي الامهات مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك
لصح ما ذكره **قوله** في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا **قوله** اما ثانيا فلان
ان الفراش انما يثبت لمن وقت الوضع فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكون
ولدي الامة **قوله** في ارض كذا محتملا ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا
للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اورد وافاد في التخصيص بالصفة قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق **قوله** علما بشرطيته لان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه
فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار هنا
وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يلتفت الى مفهوم الصفة **قوله** يعني ما ذكرنا اي
اي بناء على عموم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** وما ذكرنا من جهة الملاف يعني لو قال ان كانت
الابل معلوفة فلا تؤكل كونها لا يحل لكن الركوب في السابق خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعلقه
بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعند يجوز **قوله** لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله ان لا نم ان الشرط
هنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه
انتفاء المعلق عليه وهو الدخول المذكور ان الشرط كلا ما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف

ما يتوقف عليه وجود الشيء او في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي
اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا
سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة
او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه
الا انه قد يجاب بانه ان اخذ السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر
فالاصل عدمه فيحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع **قوله** ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال تقوى
على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعند الاطول نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون
مزاحما شرعيا فانه بطريق المفهوم يخصص الموصول واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم محلية لا حكم شيء فلا يصلح مخصصا
لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي فان التخصيص للخاص الموصول بالعام والا ساسي على ما هو مذهبنا
في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدميا اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا
اي على تقدير الاتصال والناسخ اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن
مخصصا والناسخ بقي الجواز بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا خلاف قوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم
يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم يجد واما فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم نم دليل على ثبوت حق الاحكام قبل حل الشروط
فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته ومنتفيا ثبت قبل الشرط مثل ان يكون
نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الايات
المتقدمة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال **قوله** هذا بناء التحقيق
في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم مولجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان
خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء
بشيء وثبوته على تقدير ثبوت غيره دالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا
والخبر فذهب الشافعي الى الاول وجعل التعليق اما بالحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كالنص
الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار اللفظ عند تخصيصه وقصر العموم المتناول به على
بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير
عدمه فصار انتفاء الحكم عند الاصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يمكن الشرط مخصصا
اذ لا دلالة على عموم المتناول به حتى يقصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اي وجوب تكفير اليمين اذا كانت حالفة
بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل
وجود الشرط واخر الشرط انما هو تاخير لحكمه الى زمان وجوده لا منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط
في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في طلاق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق
سببا والدخول شرطا اشار الى ان ادخال في السبب والشرط مطلق سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط
او لا فان الحلف عند سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوبها عليه اجماعا ويحتمل

ان يقال الذي مضى من حلف فليكفر ان حنث فيصح تعليق الكفارة بالحنث فيه قوله بناء على ان هذا الاصل متعلق
بالوجوب تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدنية لما لم يثبت الى نقل الوجوب قبل وجود الشرط
اجماعا والوجوب في البدنية اما عين وجوب الاداء او مستلزم له لانفكاك بينهما فلا يثبت نفس الوجوب
حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت
بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نقل الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما
في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثم في حق
القضاء وللمتلف انطباق عليه في الوقت ان يتعلق بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق
اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في حرمت
عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب المجاز بقرينة دلالة العقل على ان الاعيان انما تتعلق بالافعال دون
الاعيان وذهب الامام الرستمي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى
حرمة العين خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة
الى المجاز وايضا معنى الحرمة المنع ففي حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل
ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء فهو يدل بدلالة ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين
ممنوع والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صبت الماء الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة
انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزم نسبة الخلق الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكرنا لان
الحل والحرمة اذا كانا بمعنى في العين اضيفا اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها
بمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعندنا ينعقد المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط
وتمام بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب كما مر من ان انت طالق قبل الدخول
بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى الحكم والاسباب
الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لان العبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فما لا يكون مانعا
عن الوصول لا يكون طريقا ومفضيا اليه فكما لا يكون البيع علة للملك لعدم التمام كذلك يمنع الحكم لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة
مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق بين وبين تحقق البر وفيما عدا ذلك موجب المعلق لا وجوده فلا يكون
المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها تثبت الحكم بالاجماع وقته لا يمنع الحكم بتحقق السبب لوجود
حقيقته من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما
اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والحال التعليق جعل كلاما صحيحا
له عرضية ان تصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده يلغو مثل انت طالق ان شاء الله
قوله يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة
فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عم فقال الطلاق
قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته قوله والسبب

الكفارة قوله الحنث عندنا يوجبهن الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة
جبر انما يجب على تقدير عدم البر فلا تكون اليمين مفضية اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند
عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقدمه عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها
انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث الجناية
ومثل لكن لا لا يوجد بدون اليمين فيكون شرطا والثالث ان نقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة
بطريق الانقلاب والحقيقة عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوراتهما وبعد الارتكاب يصلحان
سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثالث لم لا يجوز ان يبقى المعلق بعد انقطاع العلة
كما لم يبق بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان البعد علة لا يجاب الاجل لا للبقاء والمعلق يخالفه في البقاء او
في كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظرا الى السبب هو الجناية عليهما قوله وفرقه اي فرق الشافعي بين
المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم الاداء بخلاف
البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف نفوس الناس
لمرضات الله فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل التأدي بالواجب بمنزلة منافع البدن فيه للقوى
المالية كالبدنية وان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيها حقيقة
وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو الحق وهي لا تؤدي النفس بخلافه في البدنية وبقي فيه
الامران الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله لان المال هو المقصود في حقوق
العباد اذ به ينتفع الانسان ويتوقى الخسران قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل
وشرط الخيار في انه لا يمنع السببية عن الانعقاد والى الوجوب لكم فقط اشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على
الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا يمنع ثبوت السببية عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حاجة لتأخير الشيء
فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه يثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والغرور ثم يندفع بالرد
في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه
ولا يلزم ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخيره لضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق و
العتاق فهما من الاخطارات دون الاثباتات فيحتمل ان الشرط فيهما بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب
للا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان ظهر اثره على كمال وكمال التعليق ان يدخل على السبب لا لضرورة منافاة الانعقاد
على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط
قمارا وهو حرام محض وتقاربان قول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاخطارات على ما سبق من انه اثبات
القوة الحكمية لا ازالة الرق قوله الباب الثاني من الباب الذي اورد فيها الخاص الكتاب في المباحث
المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغير ذلك وهو مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد
له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الجزء الاثاني من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم فيدخل اللفظ بالمفيد
المخرج المفرد عن صورة القسم فلا ينتقض حد الاثنين به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد

الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ لا يفيد الحكم لانه بالنظر الى العوارض محل لاحتمال الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض
لما لاحتمال الصدق باعتبار نفس كون القائل الشارع فحسب لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه
فعلى هذا لا حاجة الى قول المص اذا احتمل احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف بالقائل
بوصف القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تعريف
باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر
وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والى هذا فرق تعريف الصدق والكذب نفس ماهية
الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور ولو اخبار الشارع لما كان مدلول الخبر مولحكم بثبوت مفهوم
لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان مولحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله
البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك
فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ
وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم
من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل
مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت
في مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر المؤلف مجموع المبتدا والخبر خبر المبتدا او هو قلت
قال صاحب الكشف في الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا
يكون جملة انشائية وقد مر ذلك في شرح التلويح ولو واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة
والمعتبر منها في علم اصول الفقه افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي فهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اختص
بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمل لانه رحمه احق ما يبتدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال هنا لان المقدم في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة
مباحثه ولو فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعرفه بما ليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن
نحو الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل
الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب فعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ما ذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من القول ثم انه لا نزاع في ان الامر يطلق على
نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا
قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكف الكلام
الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء او بالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر
يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يأمر والامر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق على المقول وعلى المصدر
فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ المفيد لكن يرد عليه ان اريد به اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل

افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق
الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ولهذا ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها الى الفهم عند
الاطلاق لانا نقول فيكون قيد الاستعلاء مستدركا وملغوا مع ان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل
تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلت مثله لا يعد في العرف مقولا هذا
القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته ولو والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا اعاد صريح اللفظ دون
الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء
بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى
ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور
ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز
والاشتراك وهو قول حادث غالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر
للايجاب تدل على ان فعل النبي عم ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر ولكل امر للايجاب ولا يخفى انه الحاجة تقدم عند من يقول
بعموم المشترك فيكون قولنا كل امر يدل على الايجاب للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه الصلوة والسلام للايجاب فرع على كونه
امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا
لمجمل الكتاب او السنة اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبي عم بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال
البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللكل فيه مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والفرع متفرع عليه وهو
ان فعله عم للايجاب فاحتج على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله
تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر فردوه الى الله والرسول وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني
اصلي فالجمع يشمل عن ابي صلى جميع الخلق فتضايا مرتبة فثبت هذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى
كونه للايجاب كما يثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب لما ان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على
الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع استناده الى الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ولو قلنا ما
احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج
على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له خصوصا اتفاقا
فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والجاز
وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر واتى قيدنا بقولنا انه موضوع للخصوص لان مجرد كون
اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه
حقيقة في الانسان والفرس وليس مشتركا بل موضوعا للقدر المشترك الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه
لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا و
لغة ان يقال انه ما امر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو المصدر لا يطلق على الفعل
بالفعل لانه مصدر الفعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل وما امر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق

حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر
يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر
عند القول والجواز والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر بمعنى الشأن والثاني هل يطلق
على الفعل الذي هو متصدر بفعل ثم اجاب عن احتج به الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله وما امر
فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يطلب
بالامر ويثبت به فيكون من اتان وقد يقال لشبه الداعي الى الفعل بالامر في تسمية الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر
كتسمية الشأن اي المقصود بالشأن الذي مصدر شأن اي قصد وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد
من لفظ الامر في الاية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي الطاعة فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد
فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه قوله لكن لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في القول
محتملا لغويا وشرعيا امكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة او الشرع في الاستعمال سلم واشتغل بما هو من مباحث الاصول
وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلالة المذكورة
على كون الامر للايجاب فانما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي
للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان
المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعترض عن الاستدلال لا المنع لان الخصم هو الذي
يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة
الدالة على كون الامر للوجوب بما مر في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فطابق على ما سنعرفه واما في هذه الاية
فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني فهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف
الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وهنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب
معيار لما هو خلاف الاصل فلا يركب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على
توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود
واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فكون الدال على
الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد كونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب
فجوابه لم يخص بالصيغة لا يحصل بغيرها كما هو الماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان
انحصار الموضوع في اللفظ ووفائه بالمقاصد فيه منع وعلى تقدير التسليم لا يلزم كون الفعل للايجاب لان
القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي ليست سهوا ولا
طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعلم المقصود لا يخفى الخاد الدال عليه بل تعرف لشدة الاهتمام به وكثرة
الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما يهتم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاج على الفرع فلان
كون فعله موجبا مستفاد من قوله صلوا كما رايتموني اصلي وصيغة الامر لا تفيد الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر
بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من

موجبين وعدم العلم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث

من هذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارضهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصلي بالصحابة اذ خلع نعليه فوضعهما على يسار فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته
قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عم ان جبرائيل عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم
المسجد فليقلب فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وما روى انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك
وقال انكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلولا ان الفعل موجبا لما انكر عليهم وتم ما قال الامام الغزالي رحمه الله لم يتبعوه في جميع افعاله
فكيف صار تسليمهم في البعض دليلا ولم يصر تركهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ عن بيان مدلول الحقيقة لفظ
الامر شرع في بيان ما هو مدلول المجاز لما له الصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابو سعيد من اصحاب الشافعي رح
الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا
فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عند تعيين المراد
عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه يكون موضوعا بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب
الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه للوجوب فقط او مشترك بينه وبين الندب قوله لما ثبت ان الندب
من الندب لا ان الندب لثواب الاخرة والتادب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد وتقريب
مثوبة الانسان بتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد والتخويف وتقريب الانتقام مثل لمن يمتنع بكفر قليلا فانه ابلاغ
غوص قوله لكم الامتنان على العباد وتمرد قوله تعالى ذلكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة الاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين
وقوله الجلي اي الكثير جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان الجبال بها بالصبح من قبيل المحالات التي لا وجود في
حصولها وقوله القوا احتقار الشيء في مقابلة الجوهرة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قوله قلنا
اي على دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان متنوعة فيكون موجبه نفس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب
افعل ولا تفعل واحد الا معارضة بانه لمعان موجب الامر هو التوقف لكن موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف
النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حجية
الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حجية الالفاظ بان لا تحقق حمل على معانيها لاحتمال نسخ او
خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما يمنع القطع باحد المعاني لا الظهور فيه وهنا لا نزاع في ان الامر
محكم في احد المعاني لا يحتمل غيره اصلا بل نزاع انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه
للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وهذا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبت
الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا بد له ذلك لان التوقف في الامر توقف فان المراد به طلب الفعل جازما
وهو الوجوب او راجحا وهو الندب وغير ذلك هو القطع بانه ليس طلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد
به طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس طلب الفعل فالتوقف في الامر والنهي
فيما يحتمل فمن اين يلزم التساوي وعموم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي
احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاحكام
او احتمال الالفاظ لغير معانيها المتحققة عند الاطلاق قوله وبيان العام قطعي ولا العقد وما كذا وقع في اكثر النسخ

وفي بعضها لا تعتذروا ولتح انه سقط من ناشئ من قلم الكاتب والصواب ان يكتب مكذا وبيان العاقبة نحو
لا تحسبن الله غافلا والباس لحولا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال اى اعتبار والتوقف سببه يبطل الطاعة
قوله وعند العامة اى اكثر العلماء موجب الامر واصل الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك يخل به فلا
يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا يفيد القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رح او بينهما
وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا نفي القول باشتراكه
معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعتبر عنه بمطلق الفعل او بين
الوجوب والندب والاباحة معا على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم القائلون
القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحابنا كالشافعي انه الاباحة
لانه لطلب وجود الفعل واوجبه الحنفية اباحة وقال ابو هاشم وجماعة من القدماء وعامة المعتزلة وهو احد قولي
الشافعي رح انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك امرا زائدا على الرجحان وقال الكعبي
العلامة انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله
للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثبات اللغة بالتحكم اعرض
عنه المصنف وتمسك بالنقل ودلالة الاجماع اما النقل فاياته منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فيفهم وجوب الحذر من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب
في الاخرة على ان يكون سببا لكونهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لان المتبادر الى الفهم
لا يفهم اعتبار حيثية ولا حمله على غيرها موجبة بان يكون للوجوب والندب مثلا فيحمل على غيره بقال خالفني فلان
عن كذا اذا اعرض عنه وانت في هذا تحمل عليه والمعنى فليحذر المؤمنين عن امر الله تعالى او امر النبي عم
ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اى يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فتوقف الآية للتحذير
عن مخالفة الامر والحاصل ان الامر فيها خوف الفتنة او العذاب فلا معنى للتحذير عما لا يترتب فيه مكروه والمكروه
في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا فيما ان المامور به واجبا اذ لا يحذر ويرفع تركه غير الواجب لا يقال هذا انما يتم
على تقدير وجوب الخوف والحذر قوله فليحذر وهو ممنوع لانه يعين التنازع وعلى تقدير سكون امره عاما وهو ممنوع لانه مطلق
ولا تنازع وكون بعض الامور المامور به واجبا لانا نقول لا تنازع فان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر المحذور من هذا
القبيل بقرينة البيان وانه لا معنى حمله للندب والاباحة بل المحذور عن اصابة المكروه واجب امره مصدر مضاف
غير دال على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا تنازع
في انه قد يكون لغير ايجاب المعهود القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحال الوعيد
بما فيجب ان يكون مخالفته للامر حراما وترك الواجب يستحق به الوعيد والتهديد ومما كان لمومن ولا مومنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضية فلم يؤمن ولا مومنة هي لو وبها لو توعد وسياق
النفي وكلمة من لله ورسوله جمع لتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا ويتركوا من تركه على حكمهم
الطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهم فيما قضوا امرهما فيه دليل وقوع الامر يكون في سياق الشرط مثل اذا
فان قيل هذا

اذا جاء اكرم رجلا فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد هنا من بيان امرين احدهما ان القضاء هنا
بمعنى الحكم ومتعلقه انما هو الشيء قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن ولا شك ان الاسناد الى الرسول يأتي هذا المعنى فتعين الاول واما بطلان
تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه بوجه مجازا وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او
الشيء على ما ذكره في قوله تعالى اذا قضى امرا اى اراد شيئا او ذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه
ولو اريد حكم بفعل او بشيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز
ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو
ان الامر الشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد والظاهر ان المراد من الامر في قوله من امره هو القول المخصوص
اما على المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المعنى
بمعنى اسم الفاعل كما نقول جاءني راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك اى ما منعك من السجود على
زيادة لا وما دعاك الى ترك السجود فيجاب لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض
وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والعقاب ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم
والانكار فان قلت هذا لا يدل على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع
في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله تعالى اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك
امر الجاء بالزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب هو المعنى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب
مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فيكثر المقترن الى ان هذا الكلام مجاز عن
سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب بالشاهد وتأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع
المطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا
كلام والمعدوم ذات الاشياء بالمعنى والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة
وان الله تعالى اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له تعالى
فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف
لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر وتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما توقف خطاب
التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم على خطاب التكليف ايضا ازلي فلا يرد ان
يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد ما مور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يستلزم خطابا فتح خطاب
الى مخاطب على المذهبين اى سواء كان قوله كن مكون بمعنى او حقيقة مكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر
الكون اما على الثاني فظاهر لان معناه فقول له احدث فيحدث اى كلما تعلق الامر بالوجود تعلق الوجود بمتعلقه ولما
على الاول فلان جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالكلام عن الكلية وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود
مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا لا بد ان يكون الوجود
مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بالجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن
ومن العبارات التي اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير انه اذا علم كون الكلام على حقيقته وقالوا لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر للاستغناء عن كون قرينة للايجاد ومنزلة
في تكوين الاشياء على ما هو الاشعري لانه يكون تقديرا ومنزلة اذا ترتب عليه الوجود والتكوين كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور المعتزلة حين حملوا معناه كما صح ان
يكون الامر ضمنه الايجاد وقرينة له في وجود الاشياء وتكوينها على ما جرت به السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكوين المكونات تنبيها للعقلاء واعلاما للملائكة
وان كان التكوين كافيا في ذلك لانه لا معنى لضم شيء الى الغير في تحقق موجبه الا اذا كان الامر في ذلك وقصره ما قصد بذلك الغير في الكلام اشارة الى ما يتوهم من ان الوجود
لكان بالامر والايجاد هما لزم اتحاد صفة التكوين الشيء الآخر وهو اتحاد النقصان والتوهم ورد الاشكال ذهب بعضهم الى ان الضمير يكون للوجود دون الامر وان المراد
بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى ما صح ان يكون الوجود قرينة للامر اى اثره مقرونا به من شاء عليه وبالجملة صح على

لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى
الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان
المأمور به الله تعالى طلبا للكون فلا بد ان تكون الطلب لحدوث الشيء في امر التكوين وحصول المأمور به
في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والكون مرادا من جميع الاوامر حتى لصيغ التكليف لزم اعدام اختيار العبد
في الاتيان بالفعل المطلق سيان تحدث الفعل شاء او لم يشأ كما في اوامر الانبياء وح يبطل قاعدة التكليف اذ
لا بد فيه ان يكون للمأمور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما شاء كون الا ان يشاء الله و
الافعال الاختيارية بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى
لزوم الوجوب لان الوجوب يفضي الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان
لازما الوجود وحاصل ما ذكره في الاسلام ان اعتبار جانب الامر بوجه وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون الطلب
طلبا مطلقا بوجه التراخي الى حين الجاء فاعتبر المعنيين واثبتنا بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب
خلفا عن الوجود فلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود و
اراد به مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب فلا وجوب الا بالشرع فان قلت
اللام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه للوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل واراد به المنع
عن النقيض وهو الجاء الزام لكنه من العباد ولا يستلزم الوجود بجواز تخلف مطالبهم عن الطلب في الامر حقيقة لغة
في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل واراده جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه
الذم والعقاب بمعنى ارادة وجود الفعل والاولة لا بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نسلم
ان صيغة الامر في اللغة للدلالة على المأمور به بل للطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون مع فصل اما مأمور به
في اوامر الله وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله وامر العباد في نفس مدلول اللفظ
ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث واراد تكونه من غير تخلف وتراخ
وان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبغي عنه
الآية فالاولى ان يقال ان اللام مجاز وتخيل سرعة الكون من غير تراخ وللام ومنها قوله تعالى افعصيت امري
اي تركت موجبه دل على ان تارك المأمور به عاص ولكل عاص لحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا
يركعون ذم على مخالفة الامر والذم يستلزم الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو
سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة
الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يرى طلب الفعل من الغير
عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فتدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم نزل العلماء يستدلون بصيغة
على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب
في موجب الامر المطلق بعد حظر وحظره فالجمهور انه ايضا للوجوب للدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والوجوب

فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره
والقائل ان يقول الدلائل المذكورة

بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة
لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير
اذا انصرفت عن الجمعة فسافر بشيء وان لم تفعل وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال اجيب بان المثال
الترخيص لا يصح القاعدة الكلية بجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكتب والاصطياد
انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان مولاه ابتغوا
من فضل الله للاجابة لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة
وتلا قوله تعالى واذا قضيت الصلوة واعلم ان المذهب في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين و
للوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما
يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة والندب فقد زعم بعضهم انه
حقيقة وقال الكرخي والجصاص هو مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر
الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة وقال اكثر الشارحين اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة فيما اريد به
الاباحة والندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصيغة النهي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم
ايام البيض وللطحاوي انه لا دلالة في هذا على كون صلوة الضحى وصوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق
لفظ الامر على هذه الصيغة ليس حقيقة بل للاطلاق اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في
قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم وغير ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب صيغة افعل المندوب
مأمور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وللجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر
حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة يطلقون على ان الامر ينقسم
الى الواجب والمندوب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر
مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام
او مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل
بمباح آخر ولا نسلم كونه واجبا لجواز ان يكون واحدا منهما من امور مخصوصة معينة والمباحات التي
يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا يجيء جنس اللام في الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص
الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا الكلام في
الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المشترك
حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولكن فساد هذا التاويل فاعلم التاويل فاعلم التاويل
ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولا يجوز في الحقيقة استعمال اللفظ في غير ما وضع له
والجزء غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان لجواز وجود كل منهما بدون الآخر ومتى وجد الكل
بدون الجزء فلا يكون غيره لمعنى اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فحقيقة فيصير
الكل من الاباحة والندب بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب قاصرة فيما فيه الكلام

الى ان استعماله في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة لكون مجازا ام قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون
حقيقة قاصرا فذهب بعضهم الى انه استعمال الجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع
الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فالمراد من الندب والاباحة
مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء
فالمراد بالمغايرة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا يناسب
الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب منزلا للمنزلة
الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم المقتضي الوجوب بامتناع الترك والندب بجواز مرجوحا والاباحة بجوازه
على التساوي ولذا قال في الاسلام ان معنى الاباحة والندب عطفه في التقرير كانه قاصر لا مغاير وهم
فجعله جزءا وقد صرح بالتعميم وذهب بعض الى اختيار في الاسلام ومواده من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن
قول علاوجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون صيغة الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز
الفعل والترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ المطلق بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على
جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لها
وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما ثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة
الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب
استعمالها في جزئها الذي هو بمنزلة الجنس لها وثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ
وثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الطلب لو الى طلب الفعل ومنع النقيض
او الاقتضاء الثابت به لمعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يذم فاعله ويلزم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب
فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم
المعاقبة جزؤه وموعبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقتضيه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب
والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه وللناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى
ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وضع القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب
القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وانه حقيقة
فيه ولا ضرورة في حمل كلامه على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عموما على الظاهر وما ذكر من ان الامر
للدلالة على جواز الترك اصلا ان اراد طلب الجنس فغير مفيد وان اراد الجنس فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع
لطلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا مع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت
كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع واراد منه فاق ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث
ان لفظ الاسد يدل على ذات الانسان كالعالم مثلا فاذا كان الجامع هنا هو جواز الفعل والاذن فيه

فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية
كونه مع جواز فعل الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع وبعلاقة كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه
لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من
غير دلالة على خصوصية وبالجملة المانع على التقابل المنصف الفرق بين صيغة الفعل والفعل عند قصد الاباحة
بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت
فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هذا للاباحة اذا المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد
بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا
قلنا بدن حيوان وبطن حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير وللمانع
ان هذا الوجه الدقيق لا يتم الا بما ذكر لمن التعميم قوله هذا اذا استعمل معنى ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين حقيقة وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة
وبقاء الجواز الثابت بفصل الوجوب وكذا الثاني يدل لان دليل الوجوب دل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل
الشرع لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم
ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة التضمن على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلولها المجازي الذي تقرر
نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا لا وحقيقة قاصرة على الخلاف الذي حتى يلزم انقلاب اللفظ من
الحقيقة الى المجاز فاطلاق واحد قوله فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك
بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا لم يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب
ايقاعه في ذلك الوقت مرة اخرى مثل صلوا وصلوا الوجوب العود الى الصلوة في الوقت فيتلازمان في مثل صلوا او
ضوبوا الامتناع اجتماع الافراد في زمان ويقترنان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار
وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار لعلها لا تتضمنه في حد الجنس على ذكر التكرار وقد ذكر العموم
ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار
او الخصوص والمرة تفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق فقيل انه خاص لا دال على وجوب العموم في
الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر موقت باللام لان الضرب مختصر من اطلب منك
الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الفرع بين الحادث
من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل الغامنا هذا ام لابد لا يقال لو فهم لما سئل لانا نقول علم
ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على وجه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه السؤال وجوابه
انا لا نسلم فهم التكرار بل انما سأل لاعتبار الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث
تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة ان رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب
الذي البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع ارايتنا هذا ام لابد
اسم صحابي

ولا تعلق بالامر واما حديث اقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايها
الناس قد فرض الله عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال
لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والحق قلت نعم لتقرر الوجوب لكل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل
معناه لصار الوقت سببا لا للعموم كان صاحب الشرع والبه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يجب العموم
والتكرار لكن يحتمله على ان الطلب الفعل مطلق سواء كان مرة او متكررا فلهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه
قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع بن حابس ومن كونه مخبرا من اطلب منك ضربا او قولا
ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان مقدار المصدر معرفة بدلالة اللفظ عند العموم ووقوع الغيب في قوله تعالى اعنا
ان المقصود من العموم والتكرار واما الثالث فلما مر بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق
وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذا الامر انما يلزم من تجرد السبب المقتضي كتجرد المسبب عن مطلق
الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط
بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون محل النزاع
وح لا معنى لقوله المطلق الامر لان الخصم يدعي المطلق الامر المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر
المطلق ما يراد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن
جميع ذلك وح لا اشكال وما ذكره المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا الحد
حتى لا يتنفي الا بدليل كما صرح المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولهذا عدت في التقويم عن هذا المذهب
بان المطلق لا يقتضي التكرار لكل المعلق بشرط او وصف متكرر فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات الاحتمال
اللفظ قلت ليس ببعيد فان القيد وما يعرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق توجب
الوقوع في الحال واذا علق بالشرط تاخر الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وعوام الامة
لا يحتمل العموم والتكرار الا الخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخلي الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت
السوق فانه الامر لا يقتضي الا المرة الواحدة واما استفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب
وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا
بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ومراده ما يعد به ممتثلا ويحتمل الجنس ليلة
النية وذلك لان الامر دال على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين
او اعتبارا عن الجمع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات
وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد
لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين وطلقي عشرة ايام او الى يوم وهو ذلك قلنا لا نسلم اذ تفسيره بالمال
لمحتمل مطلق اللفظ ولئن قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة
حتى لو قال لامرأته طلقي نفسك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وابا الفرق بين طلقي وطلقي

وطلقي نفسك فقد سبق فرقت الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء
من ادوات العموم والاستغراق يكون عاما في كل فرد للمعنى بجموع الافراد فان ثبت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب
ولا نسلم بان اقتضاء الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع الفعل كل فرد من افراد الفعل قوله وقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما فرقوا اولا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية و
كلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام
وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم
فاعل دل على مصدر لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره
وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر
الذي يدل عليه الامر في السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع
السرقات والا لتوقف قطع السارق على اخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا به وهو باطل بالاجماع ثم الواجب
سرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والذي سرقت سرقة واحدة تقطع من كل منهما يد وهو
وهو اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى
مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لاختلاف محل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل
باق وهو البدن وكلام المص ظاهر في ابتناء من السلف على مصول الامر اعني فاقطعوا فان الواحد المعنى متعين
للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمنى مرادا اجماعا فالاية الاية على قطع اليسار ولا يتناول النص
واما عدم تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وهو مقتضى عموم المصدر وهو ان امتناع قيام
المحتمل بالجمع وجواز ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى الاتيان افراد السارق مثلا قوله فصل لا نزاع في اطلاق الاداء
والقضاء على الاتيان بالشيء في وقته المعين شرعا اولا وهو ذلك واما على اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي اختصاص بالاداء
الموقت ولا يتصور الاداء انما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء
ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلق وقول مطلق تنبيه على انه لا يشترط الوجوب على المكلف
في وقت النائم والمغمى عليه اذا لا وجوب عليهما عند المحققين ولان وجوب الصوم والمانع كيف وجواز الترك مع عليه
وهو ينافي الوجوب والا عاد ما فعل في وقت الاداء ثانيا خلافا في الاول وقيل لعذر فالصلوة الجنازة بعد الصلوة
مفروضا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفعل عند الاول لعدم الخلل فلا يمكن الامر ان الاعادة قسم مقابل
للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا اولا
وعند بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا
عن القضاء فانه واقع في وقت المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام للمنصلي اذا ذكرتها فان ذلك في وقتها
فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة
وح الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا

كان او غلا والقضا تسليم مثل ما وجب بالامر والاداء بالثابت بالامر لما ثبت بالامر لا ما ثبت وجوبه اذا الوجوب
انما هو بالسبب ويصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يكون اداء
عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كقتل
الصلوة في وقتها او اتيان الفرض والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم بالامر لا ما ثبت
بالسبب الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب امرا مغرزيا فاخذ ما حصل به فراغ
الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة
او بما هو معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض الجائز
الاتيان بها كان العباد حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليتم اداء الركن والامام
والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب بسببه اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه
مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فلزمه بالشروع واجبا
فيقضي والمراد الواجب عينا ما يلزم الفرض ايضا ويقضاه قيد مثل الواجب بان يكون من عند الله وجب عليه احترازا عن
صرف دم الفداء فانه لا يكون قضاء والمالك ان يسترد ها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهره
قضاء من ظهر امه او عمره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المخالفة خلاف النفل مع ان المالكية قالوا
قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت
المباح ليس مامورا به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام
بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر
حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل اسما للطلب الجازم كما هو
راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب الجازم او الجامع
على الترك او مطلقا دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما ثاب فاعله ولا يسمى تاركه
وهذا معنى المندوب واذا فيتحقق تسليم عين الواجب او المندوب والمحقق موجب الامر وما يتعرض المباح الذي ليس في الوقت الطلاق
الا انه عليه الاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب
والاباحة لان الله موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من
جعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب على جعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة لفظا او جعلها موضوعة للاذن
في الفعل فيكون حقيقة في الاباحة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا يتم بقول من جعلها حقيقة في الوجوب
والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وهو الظاهر كما علمت ان المراد بالامر هنا لفظ الامر لا صيغته وانما شان الى ما سبق
من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او لا جامعا او مشتركا لكن الصحيح وهو مذهب
الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم والراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا
في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على
قول الكعبي قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا لشرعيتهما لمعنيين مع اشتراكهما في

تسليم الشيء الى من يستحقه وفي استيفاء الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك
اديت الدين ونويت اداء الظهر والامر في الآية بمعنى اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه كما مر
والاتمام والاحكام وان الاداء ايضا في تسليم المثل لانه ينبئ عن شبه الوجاية وان استعملا في المؤدي عن لزمه ولكن تسليم
العين دون المثل قوله والقضاء للخلاف في ان القضاء بمثل غير معقول كون سببه يدرك واختلفوا في القضاء
على معقول فعند البعض سببه ايضا نفي سببه ايضا معايد للنص الوارد لوجوب الاداء في عبارة اكثر المشايخ تقرر
بان المراد بالسبب هنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما ثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء
الدليل وعند جمهور اصحابنا الى القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء بمثل الدليل الذي اوجب الاداء احتج الذين
الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرف قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في
وقت آخر مما امر بالقياس كما في الجمعة وتكبير التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك
الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرط الوقت لا يعرف له
اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الامتثال اذ لا مرضي للرأي في مقادير العبادات وعيانها فاثبات الحكم
بها لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول لسمي قضاء لكونه
استدراكا لوجوب سابق على خلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في ذمته سببه اي
بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان الفعل مثلا من عند المكلف يصير فيه الى ما وجب عليه
لان خروج الوقت يورث ترك الامتثال وهو ما تقرر عليه من الفرض واجيب بقوله وله مثل من عند
عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت
فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت والا قدر عليه قلنا فيتعلق الثواب على ما تحقق الجزء
في حقه وهو ادراك شرف الوقت وبقي اصل العبادات مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان
يصرفه اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ولما ثبت في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي الآلة العالم شرعا
وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب للذرة المبيض سقط
سقوطها قلنا لم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله
ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقدم
الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فالذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا
قد تحقق الجزء مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت
في حق العمد لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على
تاثيم تارك الواجب فرفع عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمثيل
لما علم ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما يفهم
من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل
جزاء الترك بعذر عامدا هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلاة في وقت اخر من غير تعرض لشيء آخر

مع ايماء الى انه منزلة الماتى بمرور وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال لما على عدم سقوط الصوم بخروج
الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فايدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب
وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح سببا ولا جزءا في اصل العبادة
فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها
فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء
غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون سببه جديدا ودليلا مبتدئا لا بما اوجبه اولا قلنا لا نسلم ان النص لا يجب
القضاء بل الاعلام ببقاء الواجب وسقوط الظرف للوقت لا الى مثل وقضاء بعينه الا كان اخراج الواجب عن الوقت
بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب
الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا بقال لم يثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا
له ولمن قال المعنون بان قول القائل يوم الخميس لا يقضي يوم الجمعة وليقضه اقتضاه لكان اولا بمنزلة ان نقول
صم اليوم الخميس وانما يوم الجمعة على الخبر والمانا سواء فلا يصح بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبالقاعد
في يوم الخميس فلا فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وح لا يلزم اقتضاء خصوص
يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان لزمه
اعتكاف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصام ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا ولا يجوز
ان يقضيه في رمضان اخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رح فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان
رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه كون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه سبب جديد وهو
التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاتيان بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر
هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول موجب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والاولى المناسب ان يقول
السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل
النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور
وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا بالملزوم عن اللازم في كلام في الاسلام
اشارة خفية الى هذا المعنى او نقول هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة
تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذلك في ايجاب الشارع والنذر
الجواب ظاهر من الكتاب في عبارة في الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف لان في
ايجابه وايجاب هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فمقدمات تحتمل
لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالجبر الى رمضان اخر وهو في وقت مرتب يستوي فيه الجبر والمات فلم يثبت الجبر
فسقط فبقي مضمونا باطلاقه ولان احد الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان
والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتاد في رمضان الثاني فقد
يقتضي صوما مبنيا على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بدليل عدم الاعتكاف الا بصوم والجاب الشيء ايجاب توابعه

هذا

وشرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما يلتزم بالنذر حتى لو
نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله واذا جاء هذا النقصان الى عدم وجوب صوم
مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه به بفرضية الصوم فيه
لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يقض وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة
الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت النقصان وعدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة في
فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت الندرة اي على
اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت لسقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق
العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه فلا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة
صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها
وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين
احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر
وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يعطى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه
احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بفوت رمضان فالنقصان الثابت والرخصة
الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود
مخصوص به والاعادة الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف
ولانه وجب لا ملا لا يتاذى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها
والجبر اولى من لغوها وزيادة جابر من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة واما سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكميل للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب
سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وهو موجب سقوط النقصان امران خوف الموت
والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور
ذلك الا بسقوط النقصان والجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في الجابر حتى لا
يسقط الا بعارض فيه النذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف
الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء اخر مع تحقق حاجة الانسان فوة الشيء شيء اذ على وجود السبب ولا يلزم
من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات هنا الاستلزام والاقتضاء والتاثير والايجاد فان قلت النقصان
والنقصان وثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من
التطويل قلت السبب قد يكون سببا لوجود المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي
الوجوب بعد انقضائه فلا بد في اثبات المطلوب ما ذكرنا وفيه الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا
على وجوب صوم مقصود مكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان
عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت حكمه فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل
في الاسلام

اشارة

بفتح اللام على ان اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عايد الى التضحية
والرخصة وحق الاخذ بهما معا اذ المراد بما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان اخر ورمضان الثاني
بتنكير الوصفين وتعريفه اخرى مبني على انه علم فاقصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل و
بزيد اخر فاريد برمضان اخر رمضان ما بعد رمضان الذي لزم الاعتكاف فيه وبرمضان الثاني الذي يليه ولو
معين الا ان قوله في تقرير السوال والا فلزم في شهر رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير والا قال المصنف في
رمضان اخر لا بامه والى رمضان الاخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الخلف المخفي
ذكره فاكتفى في ذلك بانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد وللخلف قبيح وللاكثر في كلام المؤلف
شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود
وذكر قيل مزاعا قصد التنويه بما على قصد التعريف يستتبع منه ان سقوط الفرض الوقت يوجب وجوب صوم مقصود
لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ولكون موجب السقوط موجبا له قوله فضيلة شرف الوقت
فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاتي بخروج هذه الفضيلة لا توجد الا واحدة منها لخلاف
فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بالعذر الاعتكاف لم رمضان قوله وقد فرق في بعض الحواشي
الوجهان بوجه فرق فقيل احدهما الجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر الجاب بسبب جديد وهو التفويت
والاول احوط والا لزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حرث بذر رمضان مرضا
مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما الجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء
بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر الجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف
والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجه وفي
الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر الجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني على من
التفسيرين لانه جعل تتميما للدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الذي لا احوط هو
التادي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزمان كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كما
في التفسير الاول ولا اسقاط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الشارحون الى التفسيرين
بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان الجاب القضاء بصوم مقصود على ان الزيادة
الثابتة للعبادة بظرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فيسقط النقصان وهو
عدم وجوب الصوم للعبادة والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من
النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتادى في رمضان الثاني ولا
يخفى انه بعيد لا يخلو اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن
فيه شبه الاخر او غير محض ان كان فتصير الاقسام اربعة والى هذا اشار في الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع
نوعين وكل نوع منها يتنوع نوعين ثم كل واحد من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض

المحض ان كان بجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة
فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار
في الاسلام ان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام ثمانية والاجمال اربعة وحسب التفصيل
ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يصير اثنى عشر وظاهر عبارة المصنف
ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر وايرد من النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منها
وقد جعله قسما لها الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه
بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا
فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء
الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او بعضها بالانفراد وبعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر
وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المص اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال
كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعلى الاصح اي ما فعله حال كونه لاحقا لا جميع صلوته في التمثيل للقاصر بالمثالين
تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل فهو اداء
ان البعض المؤدى بالجماعة الا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء العلة
تفسيرا الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت التصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك
اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتطهر
وجاء بعد فراغه واتم صلوته بلحقه اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع
الامام فهو يقضي ما انفرد به احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه مثله اي مثل ما انفرد به الاحرام لا بعينه
لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان الزمه حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وفاته ذلك فجعل الرابع
اداء ومن لم يلزمه كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف
جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت اذا اقتدى به خارج الوقت لم يتغير حاله قوله وقد فرغ
حال من ام والمعنى ان دخول المؤتم في الامامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه
مبني على الاول وهو سفر في نفسه لا القضاء والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني اذا اما محض عقل معقول
او غير معقول واما غير محض قوله وفاء بالنفقة للحج مشيرا الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر والامر يجاب لا فاء
لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة
المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الامر وهذا المذهب انه يقع عن الامر عملا بظاهر الاحاديث
وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معتبرة وفي
قوله وفاء بالنفقة للحج مسامحة لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضي تعديل الاركان
اي لا يشترط في الصلوة ولا صفة الجودة الثابتة في الدائم المواظبة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو
لانه لا يقبل له مثل ولا يعرض اوسع الاحوال بان يقضي صلوة معدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال

وينقض وراء لم اجبارا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول
وقلب المعقول قوله فقلنا بالوجوب احتياطا الى الاحتياط ولا دلالة لان الحق الهوى شرعا لا بالجواز
مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالجواز يكون القربة في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح
وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تحرير مسئلة مكون القول بالوجوب احوط ويرجح قبولنا ولا
قال محمد رحمه في الزيادات ان شاء الله تعالى قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا
بوجوب القربة في الصلوة كما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانا عبادة مالية ثبتت قربة
بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين كالزكوة لهوى النفس بترك المحبوب لا ان
التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب
والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء وبعرضها فيه الدم بالطيب ما علق على ما هو عادة الكرام ويتوى
فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نقل التضحية والاراقة الخلاص بزاعتبار معنى التصدق في الوقت
لم نقل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية
بعد الوقت علما بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة
او لم تعين شاة احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت
وفي موضع النص متعلق بقوله لم نقل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق
بالعين من كلام الشارح قوله لم يبطل بالشك اي ما احتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل في ايام
النحر فان قلت كيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم بعد ما قدر على الصوم قلت لان
كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لتوالي
فقدرة من ايام اخر قوله لكن الركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاعلى من
البدن وانما يحتمل القعود بالنفل له لان استواء اعالي البدن موجود في الحالتين الا انه ليس بقيام
حقيقة لكان الانحناء قوله ينقل الى هذا الوجه الصوات على هذا الوجه كما هو لفظ في الاسلام قوله والبيع
اي وكتسليم عين الحق في البيع في عدم الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل عطف تبنا وماء باردا لان
الرد تقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان اللفظ
الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت
في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال
في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وللا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال الموقوف
على التراضي وكذا الكلام في سائر الامثلة لانا نقضي بامثالها فروعا ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى
مقابله الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم
مثل ما كون تسليم عينه اداء فالامتناع تسليم العين امتناع تسليم المثل فلا العين اعم من ان يكون حسب الحقيقة او
اعتبار الشرع والممنوع في الدين تسليم العين حسب الحقيقة وانتفاء الاعم لا يوجب انتفاء الخاص قوله والبيع

بحسب الحقيقة كما في الغصب وتسليم المبيع على الوصف الذي عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب

الدين اعاد

عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تمنع التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض
فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المجموع
يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون اذا سلم المال الى رب الدين
صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتتقاصان مثلا بمثل فيه نظر لان قضاء الدين
لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين
والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون من قضاء الدين والقرض فرق وقد وجد
في الاسلام ويخرج بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل قوله والتاجر اذا غصب
عبدا فابق فرده مشغولا بالجناية يسعى بها رقبته او طرفه او هو بان استهلكه فبدل مال انسان وتعلق
الضمان برقبته او طرفه حدث في يد الغاصب وغصب جارية فولدت ولدا حيا او باع عبدا او جارية صاحبا لمن ذلك
فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء الا لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند
ابي حنيفة رحمه حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لان بالمشتري زالت عن المبيع بسبب كان ازالتها
مستحقة في يد البائع فيكون بمنزلة ما لو استحق مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما
الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب
بان يلزم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن فرع لهذا ملك ولو التسليم الشائع
الى ان الخلاف في المنقول بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة
حاملا قوله وكذا الزيوف جمع زيف وهو ما يرد بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون
دراهم جيادا فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاض فرب الدين ان لم يعلم
عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد واحيا الحق
في الوصف وان هلك المقبوض في يده بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما مر من انه
لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باطل اذ لا مثل الوصف متعذر والامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رحمه
الله ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصف فيكون بمنزلة المقبوض دون
حقه قرضا فلا يمتنع الرجوع الى القيمة لما اقربه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما ولهما ان قوله اذا
لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للملك من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يعلم من ظاهر الحال
قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد هو ابو المرأة فيعتق الابن لتملك الجد نفسه
العقد لكن استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه حين ما لا وعجز عن
تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد بميراث او هبة او شراء او نحو ذلك لزم على
الزوج تسليم العبد الى المرأة لهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه
يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك بوجب تبدل العين بدلالة السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كان مثل ما
استحقته بالتسمية لا عينه وهو فرع على كونه اداء لان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب

التسليم وهو الظاهر بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بعضه ثم ملكه البائع فانه يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لان فساد البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل والفسخ ويتفرع عليه ما شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانا نقول صار ثابت ملك الرقبة ويتفرع على كون العبد مثل المرتهن كما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حقها لمراقبة العين للمالك الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول الى حقها من ابانة بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بعود حقه بقول الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة هي مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة من بني تيم وللمحرم الصدقة تحل مواليها بل على مولاة بني تيم كانت صدقة التطوع وهي للمحرم الا على البيع م قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الذات ومن وصف ملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وتحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف الملوكية والحل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى هذا يعتبر المصنف متاخرة لا يخفى والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد الملوكية وتبدل الاوصاف الموجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله من الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بالحديث الاسلام قرين لان المناسب لمذهبه تقديم الغاصب ظاهرا فرد الى المالك واباحة الاكل جاء ملابانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء لا قاصر لبراءة الغاصب عن الضمان وقيل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله الطعام المغصوب الى انه لو اطعم ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او ملح فطبخه لا جبرا وقيمة الاطعام لانه لو جعل المغصوب من المالك وسلم اليه او باعه منه وهو لا يعلم او الامر بجزاء يطعمه الغاصب جبرا من الضمان بالاتفاق بخلاف الشافعي بان الغاصب ملك بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تفريغ فلا يكون اداء مامورا به والمناقلة انه تفريغ لما جرت به العادة من ان الانسان بالاكل مفرغ الاباحة فوق ما يملك من ماله لعدم المانع الى الاداء الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان لم يجز صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه يكفي في الاداء وهو ايصال حق المالك اليه لغيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد قال انه كتمان احدهما انه تغرير والغرور لا يكون اداء الا ان التغرير منهي عنه والاداء مامور به ومنافي اللازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة للحصول الاداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر للغرور قوله ولنا انه اداء حقيقة لانه يوصل المغصوب الى المالك صلاحا وصفاحا حكما من التصرف فيه فان قيل قولنا يوصل مطلقا يجمع التصرفات وما اعاد الا بدا باحة والقاصر لا ينوب عن الكامل فالجواب على الاول ثبوت القصور فيه فلا يخرج الاتلاف كما في اداء الزكوة عن الجياد فان قيل جعل المالك مبطل الاداء الخالية من الغرور قلنا بل اعاد وتقييده خلافه يعتبر به المالك في ابطالها وجب على الغاصب الرد الى المالك كما لو غصب على وفاق المالك المخرج هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبد يضمن العبد ويبرأ الغاصب وما كثر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة فهو مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء مثل معقول من جنس الجزاء

مثل هذا التقديم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الثانية بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر وزد بان الثانية في الذمة مواصلة الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منذرا ثبات بالمثل الكامل الاول الكل قوله في قطع اليد ثم القتل امان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطاءين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه وهل الحكم المذكور في الكتاب سواء اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل حكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع فيه فصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حتما وحقه بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيها الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حتما وما ذكره المصنف تعين لما صرح عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد تم اثر القطع من حيث ان المحل يموت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف رحمه الله يضمن قيمة يوم الغصب لانه لما قطع المثل التحق بالامثال والحق الحاق بالجنس السبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعندهما يوم الانقطاع لان الصيرورة الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو ان الشافعي يضمن بالمال المتقوم وقطعه لاقامة الدليل فانه يقوم على سبيل التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو اتفاق المماثلة باتفاق التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك للمال لان الملك ما من شانه ان يدخر للاستمتاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله فعند منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يملك العين المغصوبة منه ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض يخرب ويفنى والباقي غير مخزن للاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء الا ترى انه وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهرا ذلك لجواز ان انعدام الالوان في الآن وجوده اما عند انعدام الاعيان و حدوث اشياء في الآن وقد سبق انه سقط اللام الا ان تخصص الحكم بالاعراض المتقومة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح و تقضية الحوائج لا نفس الاموال قوله تقوما في العقد ثبت بالرضا منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقوما بالعقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة

في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في الوقف اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس
لاشتمال الاجارة على بيع منفعة عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان الشرع ابقى بالمال في مقابلة ليس بمال
كالصلح عن دم العمد لا قال لكن من المانعين موجود لكن من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف
القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمال فحرمنا مقابلته بالمال
بالمال لتحريم الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بلا منها والرضا انما يوثر في صحة استبدال ما ليس بمال لا في جعله
ليس المتقوم متقوما فيخص كل من القياسين بمانع قوله ومدعى استيفاء القصاص معنى لانه نقل له مثل والمال ليس
مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك
اولياء المقتول على ابدا على قيام العدوان وفي حيوة اولياء المقتول او ابقاء حيوة للمقتول وبقاء الذكر وهذا المعنى
لا يوجد في المال وانما يثبت في المظالم على خلاف القياس فروعا صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء
الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الطوان يثبت في الذمة كالابل في الدية
والقيمة في الجنين ومثل جهالة لا في الجنس لا في الوصف كما في تسمية ثوب ودابة فيتخير فيما ينبغي على الصحيح كالنكاح وان
لم يحل على السبع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة
من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن الا وجوبه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة
اصلا يرجع اليه ويعتبر مقوما على العبد حتى لو كان العبد تلف عنده فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يجبر
الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم بالنسبة الى الوصف فيما النظر الى الاول يجب وكما لو امهر عبدا بعينه
وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب الحق كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذا التسليم عليه لا
على المرأة فايتها ادى يجبر المرأة على القبول فظهر مما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف
على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجابرا من وجه في اصالة القيمة هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ
بمجرد الجبر عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند
تعذر الاداء قوله فصل من قضايا الشرع انه لا بد للامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالخنا
واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل امرت على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا فان حسن المأمور
به من موجبات الامر يعني انه ثبت بالامر او من مدلولاته يعني انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له
فالمعنى قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل
قيده قال في الميزان وعندنا كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان وهو الاصل العبادات كان
الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله من المسألة الحسن والقبح من امهات مسائل
اصول الفقه لان مدار ابواب الامر والنهي وهو مقتضى حسن المأمور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن
ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن للذاته او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول
يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسألة
كلامية من جهة البحث عن ان افعال العباد هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه وتمكينه

ومشيته واصولية من جهة البحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان عرفت
امر مهم في علم الفقه لتثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح قوله وهو ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام
بهذه المسألة يعني انها اصل الفروع كثيرة وفرع لا اصل عميق صعب لا اطلاع عليه مع تعذر الوصول اليه وتهادى مسألة
البحر والقوارير المسالك التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول
اليها وطاريا ما وصل اليه لكل احد بتقوى فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسألة فمن زل قدمه في البوادي
ضل فهمه في المبادي فقد رجع عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحر ولم يتنبه للخطر في مقدماته
فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بجعل العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار
والقدر تفريط فيه بجعل العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجادها الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق الذي اثبت
في نفس الامر هو الحق الذي هو الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين وحصول الحق احتراز عن مجاز اي ما يشبه الحق وليس بحق قوله وجعلت اي جعلت واقفا عليه
ووفقت اي جعلت الاسباب الموافقة لايراده فالاول من التوفيق والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحريرا
للبحث وتخليصا لمحل النزاع على هو الواجب في المناظرة قالوا من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحسن
حسن والمقبح قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق
المدح والذم او الثواب والعقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق
العقاب ولم يقولوا كونه سببا لعقاب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فهو المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او
لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من
شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح قائمين وعند الاشعري لا ثبوت لحسن
والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العقل في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا
لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل
العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس
المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين يعني انه لا بد من تحقيقهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل
بافادة مطلوبه له اذ له ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا يثبتان الى افعاله
حسنة اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا يجب بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على
وجه الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا لعلة لفعله ولا غاية لفعله وذلك لانه قد يثبت ان الحسن
ما ليس كذلك عند قبح افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وعند كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح و
الثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد
خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به ولانه ليس متعلق
المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبح ما نهى عنه والحسن ليس كذلك ليشمل المباح وفعل

قوله وعند المعتزلة الحسن من الحسن والقبح قسمان احدهما الحسن ما يجوز على فعله شرعا وعقلا والقبح ما يلزم عليه
وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبح ما ليس للعالم القادر بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر
ان الله تعالى ان شاء فعل وان شاء ترك عن الغفلة وبالعالم عن المجنون لان قالوا ان يفعلاه قد لا يكون
حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا ينتقض التعريفان جميعا ومعنى الحسن بالنفي الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف
الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب فلا يدخل المباح ولا يلزم النقض بخلاف واسطة بين الحسن والقبح
على التفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبح يشمل الحرام
والمكروه وكما يشملها بالتفسير الاول فالقبح بكلا التفسيرين لا يشمل الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين
وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله حالا يصدق عليه ان القادر العالم بحاله ان
يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبح اذ ليس للقادر العالم بحاله
ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عند هم مما يجوز على تركه ولا يذم على فعله
فلا يدخل في القبح بل يكون واسطة عند المباح وانما يفترقان من جهة انه يحمد تاركه بخلاف المباح ويمكن
الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون
واسطة وان لم ينقض له الحسن والقائل ان قوله القادر بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز
فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد من شان العالم القادر بحاله ان يفعله وينبغي له
ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبح بناء على ان من شان العاقل ان
لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن فلا تفسيري القبح متساويين بل الاعم لشمول المكروه كراهة التنزيه قوله
كما ذكرت هذا الحكم ثابت عند هذا الامام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع وليه مبني على اصل
المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لم على هذا الخلاف ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يوقف
على ان فعل العبد ليس ما فيان ولا يتوهم لثبوت كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته فهم
هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو
ح لم يذكره المص في هذا المقام ودليلان لم على هذا الخلاف واحترزوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره
ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يتعقل الفعل ولا يلاحظ فيه الحسن ثم هو وجودي لان
نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يصدق على ما يوجد
فهو معنى زائد على الحل وجودي فيكون عرضا ثم موصوفه الفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف
الشيء بمعنى موقوفا على شيء اخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا للفاعل
فيما لا ما معا بالجوهر اذ هما متباينان الجوهر ثبوته وصحة قيام الشيء بالشيء موكولة تابعة في التحيز وايضا صحة
قيامه به انه حدث ذلك العرض وحدث ذلك العرض موجب ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما متباينان كل
الجوهر وقد يقال بان صحة القيام احدهما بالاخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الاخر به وضعيفه
من وجوه احدها ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما متعينا ناويا على الاخر فهو

قوله وعند المعتزلة الحسن من الحسن والقبح قسمان احدهما الحسن ما يجوز على فعله شرعا وعقلا والقبح ما يلزم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبح ما ليس للعالم القادر بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر ان الله تعالى ان شاء فعل وان شاء ترك عن الغفلة وبالعالم عن المجنون لان قالوا ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا ينتقض التعريفان جميعا ومعنى الحسن بالنفي الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب فلا يدخل المباح ولا يلزم النقض بخلاف واسطة بين الحسن والقبح على التفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبح يشمل الحرام والمكروه وكما يشملها بالتفسير الاول فالقبح بكلا التفسيرين لا يشمل الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله حالا يصدق عليه ان القادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يجوز على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبح بل يكون واسطة عند المباح وانما يفترقان من جهة انه يحمد تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم ينقض له الحسن والقائل ان قوله القادر بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد من شان العالم القادر بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن فلا تفسيري القبح متساويين بل الاعم لشمول المكروه كراهة التنزيه قوله كما ذكرت هذا الحكم ثابت عند هذا الامام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع وليه مبني على اصل المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لم على هذا الخلاف ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يوقف على ان فعل العبد ليس ما فيان ولا يتوهم لثبوت كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته فهم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ح لم يذكره المص في هذا المقام ودليلان لم على هذا الخلاف واحترزوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يتعقل الفعل ولا يلاحظ فيه الحسن ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يصدق على ما يوجد فهو معنى زائد على الحل وجودي فيكون عرضا ثم موصوفه الفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى موقوفا على شيء اخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا للفاعل فيما لا ما معا بالجوهر اذ هما متباينان الجوهر ثبوته وصحة قيام الشيء بالشيء موكولة تابعة في التحيز وايضا صحة قيامه به انه حدث ذلك العرض وحدث ذلك العرض موجب ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما متباينان كل الجوهر وقد يقال بان صحة القيام احدهما بالاخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الاخر به وضعيفه من وجوه احدها ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما متعينا ناويا على الاخر فهو

هنا ويتحقق حالا فاذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل موقوف كاتصاف الحركة بالسرعة
والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتة له ولا
يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي الوجود
مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة
منه معدومة كالامتناع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما
دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة
النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكرتم الدليل فلزم ان لا يكون
الامكان ذاتيا له الرابع انه متروك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل
به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض
ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا فقلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار بعينه
هنا واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه حدث
لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح فمع الرجحان يجب الفعل
بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه
تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للخصم بعد القبح على ما وقع في تقرير المص ولم
لا حاجة على عدم علم الممكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري
الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به
عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فالملزم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي
الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة
لا يخرج ما توقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان عندنا مطلقا ان يقال لا لم انه اذا وجد عند وجود
المرجح لم يكن اختياريا ولما لزم ذلك اذ لم يكن ذلك المرجح باختيار او نفي اختياريته اشار الى الجواب بانا ننقل
الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختيار قطعا للتسلسل لا لان الاختيار صفة متحققة لا امر
اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل
بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاضطرار
والسرعة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع فيكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري فيجب
ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بالقبح والقبح شرعا لان التكليف لغير المختار وان كان جائزا
لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه محتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا بان الفعل او لا يكون اختياريا
اذ لا معنى للاختياري الا ما ترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة وحينئذ
احدهما الارادة لا يناقض ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند وجودها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب على الاول

بان المعلوم ضرورة موجود القدرة لانا نبرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته تعالى قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد
او علة الاحتياج عندنا الى المرجح الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل
كافيان في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما
بالفعل عندكم من الداعي بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى لهذا قال المص
وانه لم يرد داعيا مقدما ثانيا بعد تاثيره وانه قد يخفى منشا الغلط في هذا الدليل على كل الفرقة اعني الفرق بين الفعل
تعيينا والفعل اورد المنع على المقدمة القائلة بالامكان توقف على مرجح بجب الوجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد
بالفعل الممكن الحاصلة بالاختيار كما للمتكلم في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود
المرجح تاكون اختيارية بان اريد بالفعل نفس الايقاع وبني ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى
ان كثيرا من المصادر بما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له
صفة هي الحرارة او حرك فحصل له حالة هي الحركة لفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل
ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويشتق تابعا لاحداث الحركة طابعا ذاتا لموقع والحدث فانه قد يطلق الفاعل
للحركة في جسم آخر حتى تحركها ولما يقاع القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع
وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام
متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة في المصدر وهو ابدا من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا
وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع ومكان لايقاع ولايقاع ذلك الموقع آخر
وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب
المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو الفرض لا في امور اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار او
يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم والملزوم الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التسلسل
في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان
التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان توجد امور غير متناهية
غير متناهية من الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاضية باستحالة ذلك والثاني انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع
ايضا فعلا اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع
قديم كالوصف الذي يشبه الكون تام لم يلزم التسلسل الثالث وهو الزامي ان الايقاع معنى التكوين ومذهب الاشعري
انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان
التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة والا يلزم من ذلك نفي التكوين للحادث عند تعلق القدرة
والارادة بوجود الشيء بل التعلق في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤها الى ايقاع
قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية
حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب
بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضرورية واقعية من ملاحظة

مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته والمحتاج على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى
الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضرورة قد تثبت عليه بصورة الاستدلال فقوا
قال والا لزم ان لم يتوقف وجوده على الموجد الممكن واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته
ولا يتوقف على موجد واما علة كون الممكن يجب بعدم الممكن عند عدمها وبجب وجوده عند وجودها فلانه
اجزاؤها وشرائطها وهو المراد بقوله ما يتوقف عليه وجود الممكن في حاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما توقف
جملة ما يتوقف عليه الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
وجب وجوده اما الاول فلانا لو لم نصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل
امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لكان
من فرض وقوعه والتالي باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع
الملزوم بدون اللازم لحصول معنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع
وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا ظاهر وبيان
الملزوم ظاهر واما الثانية فلانا لو لم نصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا
لكان من فرض وقوعه والتالي باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده
في تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر او لا وكلاهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة
ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه
اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلاهما
اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة مع بالفرض فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
مع وجوب واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد شيء آخر
اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك
الجملة علة موجبة غاية ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجبة
وعدم تحقق معها اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد
غير متحقق في حالة العدم وملزوم في حالة الوجود ان تحقق لم يمكن الفرض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان
من جملة الايجاد وقد استثنينا حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا
مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص زيادة لا حاجة اليها اذ يمكن ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك
انه في زمان عدمه لم يوجد الشيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع
والوجوب بحسب الذات فمسلم لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيه فلا وجه لقولكم والا
امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكان العدم عدم استحالته
بالنظر اليه ولا خفاء في تنافيهما وهذا مما يدل ان الحكمة تنافي الضرورة فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد

عليه كالشمس والنار للضوء ومع انتفاء علته واجب لامتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول بعينه
فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء الكل منها ومع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف
على ان الايجاد امر متوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي لحصول الزمن منه وفي الخارج يتحقق
اصلا والمراد ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده ثابتا وعدمه اخرى ترجيحا
بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي وقوع
الممكن اولويته من غير ان يتعلق الى الوجوب ومع تمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على
جملة ما يتوقف عليه الوجود انما تفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فهو قوله ان كان
لا بسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب يرجحه كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب
فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله ومن القصد الى احتياج كل ممكن الى علة في وجوده الممكن
عند وجودنا وعدمه عند عدمها كما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انا مع كوننا اولية مشهورة لم يتابع
فيها الاقوام من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن
اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير الايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره ان وقت الايجاد فالله مختار
والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان
حادثا نقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود الممكن يتوقف
بوجوب سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوبه ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج من
حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد ما لم وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا فيرد اشكال
اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون
التقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان تحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو باطل
وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل والعلة على
المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل
للقطع بان الاحتياج في العقل قائم بان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد
الخارج وفي نقل الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول
فلان الوجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ التزاع انما هو في انه هل يحتاج العلة
التامة اولا واما الثاني فلان الوجوب لما كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان
جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على تصور انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة يجب
اجزاؤها وشرائطها وجود المعلول فيكون الوجوب في العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا
هو والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن شاء سبقه على الوجود يقتضي
اجتماع الوجود والعدم لضرورة امتناع كون الشيء اثرا لشيء او جزءا منه وقد ثبت الاول فيبقى الثاني والجواب
ان المراد بالسبق الاحتياجي اليه في نقل الامر يعني ان العقل يحكم عند ملاحظة من الامور ان الممكن ما لم يجب لم يوجد

لم يوجد ما لم يوجد بعضها لما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا بان وجود الممكن عند تحقق العلة التامة واجب
بالغير ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي جوزوا كون الوجود حتى كان موجودا لمعلوله من اجزاء
العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق واعتبرتم ان ما سوى الوجوب يسمى ناقصة لان بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن قوله
ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا ينفعنا وان اردتم السلب الكلي يعني انه لا يجب
شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحقق تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن سوى الوجوب فالوجوب ضروري لما مر من انه اذا وجد الممكن بالذات وسابق على الوجود بالذات يعني الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك
قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد العينية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل كانه
تنبيه على ان الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة وهي الموجد التام فلا يكون احدهما
احق بالوجود من الاخر عند وجودها واضافة العلم المعلولين لطلوع الشمس فلا يكون احدهما سابقا على الاخر
عند طلوعها احدهما على الاخر وان يوجد احدهما متاخرا من حيث انه محتاج الى الاخر ومتقدما عليه من حيث ان الاخر محتاج
اليه كالاخوين مثلا فان اخي زيد مقارن لاخي عمرو ومتاخر عنه ومتقدم عليه لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي
قال له ولا العينية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ اقترانهما بالذات وتاخر
الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وهو ظاهر كما علمت ان الوجود يتوقف على الاولى على علة الوجوب ويتوقف الوجوب
فلا يكونان معلولي علة واحدة على الحد التام بل العلة الواحدة الموجدة وهذا الوجوب علة لما لا يتوقف على الوجوب
الاخر اليه وايضا لا خفاء في ان يقال وجب ثبوت وجودهما ان الحال فيجب وجوب صدوره وان توقف العينية لا
لا يقتضي السبق كما بين وجود الباري تعالى والعالم وان الوجوب الوجود على الكوكب نهاية العلة واعلم الاجزاء كونا
مضافين اللهم الا ان يريد وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم لما لا يتوقف الى سوى امر اضافي مثلا وملاقي لها حال وانتفاء المفهوم
الى الوجود والعدم والواسطة لا تكون لكون له الوجود والعدم والا فان استقل بالماهية فوجود الاخر وهي صفة
غير موجود ولا معدومة قابلة للوجود وهو الاول ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا يمكن ان يكون قديما
بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجوده لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف
عليه وان لم يكن من جملة ما يتوقف عليه وجوده شيء لذلك الوقت رجحانا من غير مرجح يعني وجود الممكن من غير الحادث
اياه لانه قبل الوقت لم يكن الحادث وبعده لم يتحقق شيء اخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا اي وهذا ايضا ظاهر
حال الحدوث لان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء من طرفي الممكن والا حصل الترجيح
لو كان الجميع قديما لزم قدم الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وهو الاول الظاهر انه
لا حاجة الى هذه المقدمات وكل حال لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت
اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة بامارة الاول فلما
تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فحينئذ
يكون لعدم شيء من علته التامة وهو جزء الى الواجب فيلزم انتفاء الواحد في شيء من الازمنة وهو ح وقد يقال

في تقدير ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء
الواجب والثاني انه لا معنى لقوله ومن تسلسل الى الواجب على ما لا تقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب يستلزم
انتفاءه فغاية ما في الباب انه لا تولد على وجود واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا
بديهي ولان الكلام في زيد المركب وجوده المركب موقوف على وجود اجزائه المفروض فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات
محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي
يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية
ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد لم يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف
على عدم شيء والمفروض خلافه اما بان يتوقف على عدم السابق او عدم اللاحق والكلام مما يطرد اما الاول فلان عدم
السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم الحادث ضرورة لتحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان
قيل يجب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم لكن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول
قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب الى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف
عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان
قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه
بالفرض على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما
الثاني فهو يوقف وجود زيد على عدم والاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده
لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقائه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء لجميع اجزائها امتنع
عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي حدث عدم عمرو بزواله
اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا
من الوجود والعدم ولا يكون زواله بزوال الوجود فقط لانه يعود القسم الاول بعينه بل بزوال العدم
او بزوالهما لان الجزء اعني الوجود والعدم وزوال العدم لا يتصور الا بزوال عدمه فلا يخرج عن هذا الشق
بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء المقابل بقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا
فلانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي بعدم عمرو بزواله او يكون ولكل القسمين
باطل اما الاول فلان ابقاء ذلك الجزء لم يكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه ونقل الكلام الى ذلك الجزء
بانه اما معدوم صار موجودا وينتقل الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف
عليه وجوده وعلم جزء الى الواجب فيلزم انتهاء الواجب موجود وما يستلزم الحق فيلزم استحالة وجود زيد
لتوقفه على الحق وان الكلام في زيد الموجود واما الثاني فهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
فلان زوال العدم وجود والمفروض وجوده بكونه وجود بعض الموجودات مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات منفي
عما وجوده فيكون توقفه على عدم عمرو والتوقف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر مف لان ما فرضنا مجموع
الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا فيكون بقاء الوجود لا بقاء لم لا يجوز ان يكون بكون

من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء
الذي محققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا فيكون زوال المعدوم بزوال
عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم الحق وجود زيد فيكون تحقق وجود
علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود
زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عدما واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات
التي يفتقر اليها على عدم شيء فاثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد لم يوجد زيد وهي القضية
التي ادعينا انها ثابتة وينعكس نقيضه الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل
لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ولم
ينتقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وعلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون
بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث
من الموجودات والمعدومات وفيه نظر من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب لا لزوم وجود
الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر الاحاس بطلان بقي موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة
من الموجودات والمعدومات بجواز ان يتركب منها ويكون وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها مستلزما للعدم الذي
له مدخل في العلية ولا شك ان العدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد
على جميع اوضاع المقدم وتقادير فيثبت على تقدير ان لا تحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت
انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير المكملة الاجتماع مع المقدم ومنوع جواز ان يكون المقدم
اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما
ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات اه مما لا دخل
له في اثبات المطلوب فيمكن تقريره بوجه اخر وهو ان جعله ما يجعل وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات
مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر اليها المستند الى
الواجب وهذا مما لا يستلزم انتهاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود مستلزم عدم شيء مما يفتقر اليه من الموجودات وكذا
الى الواجب لكن عدم زيد مما لا يعلم ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى
الواجب وان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا ينافي الحدوث الزماني وهذا التقرير دليل على انه لا يجب وجود
المعلول عند وجود العلة لا يكون علة للحادث الى وقت شاء ملتفت الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود
العلة فيجب الى وقت وجود ذلك الحادث اما ان يتحقق قبل جميع الموجودات التي يفتقر اليها ما يسمى الزمان او اخر
او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف اما ان لا يتحقق فينتفي الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه
لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتهاء الواجب موجود
وقد جاء عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول فلا يكون صدور جميعها بلا
مرجح ويكون وجود علة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من الممتنع فلا يلزم

الا الوجه وفيه من هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجود المعلول
عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لا يجوز ان يكون
من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الزمان الفلكية وهي انما ازلية ومعلوم ان ما سابق منها لوجود اللاحق واللاحق متاخر الى الاول
من غير ان يكون لها بداية والحركة امر يقارن الذات فيقطع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي هي معدومة الماهية
يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا
موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في المكان او وضع فيعدم ويحدث حركة اصلا
فالماهية الغير القارة لا تكون الا في الزمان والذات التي تمتنع زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو امر مشترك
وان كان افرادها بحيث يبقى والى قلنا ما عدا الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مما لها طبيعة الافراد
بل هي ماهية اعتبارية تركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون اخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا
بتجدد الافراد وهو ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق
امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نحو واحد في الامكان والامتناع وهنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء
فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة في افراده فلا يكون المطلق معلولا لوجود الافراد ايضا لامتناع بقائها كما ذكره
المص وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الكائنات الى الارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية و
تحقيق هذا المقام موقوف على امور اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا
عقليا للقطع بان تحقق سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد اخر ولزم التسلسل
من جانب المبدأ في الامور الموجودة وتحقق كون الايجاد عينه ضرورة تغاير الحاجة والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم
قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم انتفاء مبدأ الحكم
انتفاء الحكم كما في قولنا زيد قائم فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد وجوز ان الذي امر به هو ان الذي قال زيد
قائم صدق انما وجد القيام ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القيام لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد
معدوم بمعنى انه ليس امرا محققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير الدليل على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود
والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة والا لكان ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت فهو الموجود او لا فهو المعدوم ولا
واسطة بين النقيضين فالامر الذي يتحقق حالا وجعلتم واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل
في الموجود والا فهو المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع
تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وعلى سمعت عما قريب عن معارضة الخصم بانا فاسدة لانه يلزم
منها بطلان الدليل الذي انا اوردناه على نقيض مطلوبكم والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف
يثبت في المص وهو علم التحقيق وعالم التوضيح ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توطئة لما
انا ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات
والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود
ليس موجودا ولا يخرج عن النقيضين فكل امر اما ثابت فيكون موجودا او لا فيكون معدوما فالمركب منهما ومن غيرهما

غيرهما اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات واللازم باطل بما ذكرتم
من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة الثالثة بان ذلك الجزء الذي ينعدم غير ويزاله
اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله بل يجوز ان يدخل في علة وجوده امور لا موجودة
ولا معدومة بل نسبتها كالابقاء والاختيار وغيرهما من الاضافات فان جعلتم داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل
موجود يمكن ان يوجد بالنظر الى علة المستند الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب
لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الابقاء في اي وقت شاء من غير ان يعلق
الاختيار من غير ان يلزم الوجود بل الجاء بل لا يلزم الا ترجيح الجائز احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة
في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء مما يلزم من زوال ذلك الجزء الموجود
الذي هو اضافي زوال العدم مع وجود بكونه علة فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا دخل للعدم فيها موجودة كالابقاء
فلا يتاتى زوالها الا بزوال الاخر وتعلق القدرة والارادة وهذا ذلك لا معدوم مطلقا لتقدير زوالها لا لكون موجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء
ثم انتفت والحق انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحادث او انتفاء الواجب على تقدير
كون علة الحادث موجودات محضة لانه لم يصرح به الاشياء الاولى اليه من قوله لانا نمنع ان كل موجود يجب بالواسطة الموجودات
المستند الى الواجب لان الواقع دخول المعدوم في جملة ما ينتهي اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع والعلم الذي
لم ازد في شرح هذا الكتاب بسط تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكل فلقد راجعت فيه كثيرا من الحواشي
في زاوية اتعاب النواظر والاحداق واني لو اقتديت بالمص في الاشارة لما تقررت به لطال الكلام وكثر الملام
والله الموفق للمرام قوله فيشكل لما ثبت الدليل المذكور سالما من النقض ثبت توقف وجود الحادث على امور ليست
موجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب
لانها ان كانت متعلقة بشيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان العلة لا يمكن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم
يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن متعلقة بشيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الابقاء
الذي لا يتعلق بشيء من الازمنة فان قيل لو كان يتوقف على امور غير موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كالكلام في هذا
الحادث ويلزم قدمها فثبت ان تلك الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن
الواجب بل الاشكال انما هو في الابتداء واسطة كالجاء والمعاونة الاولى مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
لكن على سبيل العزم والاختيار دون الوجوب اذ لولا استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الايجاب
لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحادث فيه لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى
الواجب بعلى قوله المستند اليه واذا قد اثبتت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل
الوجوب والا على سبيل الجواز وعلى تقدير ان يكون بطريق الاختيار فيفتقر الى ابقاء الى ابقاء قبله لا الى نهاية والتسلسل
بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ابقاء الابقاء عين الابقاء بالذات فلا يفتقر الى ابقاءات
غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ابقاء الحادث مغاير لابقاء ابقائه وهذان الطريقان وان
امكن تنقيحهما بما يندفع به التسلسل في الموجودات ويمنع مغايرة ابقاء الابقاء فلا ابقاء بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار

لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب لظهور عند القول بالحدوث بالقبول فانا نجد من انفسنا ان الحركة
يوقع الحركة مع علمه وهو بلا شك بل هو مساوي الايقاع واللا ايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح احد الطرفين وبين
وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما اذ ليس معدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا موجب مرجح
والا لجاز اذ لا وجود للايقاع على الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي حالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانا
موجودة بمعنى وجود ما على تقدير الايقاع لان العلة توجدت جميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة والامور
اعني الايقاع فلزم الجزاف وجود رجحان من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد الجاد والاظهر ان يقال انا نجد على
تقدير الايقاع فرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كالايقاع الحركة وبين
الامر الموجود كالى ايقاع الحركة فان الاول لا يجب تعلقه التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة كالاختيار والايقاع يخلص عن لزوم القول بكون الواجب غير موجب بالذات وموجب بكونه فاعلا بالاختيار
اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة ان لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن
مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة
ما سوق عليه القول بتعلق اللام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم
قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا يخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب لا بوجود ما دام ذات الواجب
بل لجواز عدمه مع وجود جميع ما سوق عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد
والجاد وامثال تقرير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب تعلقه عند لحوق علته التامة اذ لا يلزم من وجوبه الحال الحركة
اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار لا عدم لهما واما الثاني فلان من
الامور الممكنة استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث واستناد الواجب فيلزم استناده
اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح
اي وجود الممكن بلا موجد وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان
واما ترجيح احدى المتساويين او ترجيح المرجوح في بعض واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون
ترجيح اصلا او يكون للراجح او المساوي او المرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما
وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد دون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة
مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت
الرجحان الذي ثبت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على حاله
من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهكذا لا الى نهاية يكون مرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات الى
غاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه
لا شيء من الترجيح ترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات بجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح الى

الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا
للراجح فلا نسلم قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت
انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح وثبت بالخلط
وسوق ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجح نظرا الى ما هو الاصل
والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى
العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد
بالاختيار يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعلل بانهم اختاروا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاته لما كان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب
اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان فرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو
ممتنع بالفرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا فرورة امتناع
اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما صار مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات
الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** ومعنى القضية البديهية ويكفي
الضرورة باعتبار الجزء ومعنى الرجحان بلا مرجح هنا والعلم بوجود الواجب مبني على ان المقدمة اذا لم يكن فيه انه لا شك في وجود
موجود فان كان واجبا فلا وان كان ممكنا فلا بد له من موجد فرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام
الى موجده فاما ان ينتهي الى موجد واجب او يتسلسل الى الواجب وهذا يظهر مما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يستقيم
على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود
الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجود الممكن بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجيح لذاتها او تعلق
الارادة ليس بحدوث حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد اعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح
لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه
لا يتبنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجد لا محتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج لكان وجوده
الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والوجه في التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات و
الاحتياجات كما لا يخفى بذكره واقول الموجود الذي لا محتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا لا على تقدير امتناع
الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا يغني
عن هذه القضية وان لم نذكرها في اللفظ **قوله** وايضا معنى ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين
وانما ذكروا المثال سندا للمنع اي لا لجواز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين
فان قيل كيف يمنع تعلق المدعى قلنا بل موجد من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على
عدم القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج
عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق التنقيح
كان على المتكلم الدليل على تعلق الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح عنه

قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لوجوه الحكماء وتقريره ظاهر لان
ان القبول بالاحتياج الى مرجح في فعل الامر باطلا قطعا اذ كثيرا ما ان يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجحا موديا
الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح خطب على الفاعل واعتقاده فاذا سلم ما في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان
فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم
عدم الرجحان في اعتقاده بجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت فرضنا المص بطلان
الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت لم نسلم هو بطلان الاجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور
عدم مرجح يجزم الفاعل واختياره بانه ليس احد الامرين ومن راجحا يوافق الفاعل قوله فعلم ما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد
المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختارين وعدمه اخرى وان الممتنع انما هو وجود الممكن
بلا موجد بمعنى ان يكون هذا هو المؤثر بالقصد المتفق عليه بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود
لا حالة الامكان قبل الوجود بان يكون اقرب الى جانب الوجود لانه يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح
عند لحوق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه
يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود مرجح كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود مرجح
قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان
المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة
التي يكون للمتحرك فهي جزء يتوقف من اجزاء المائية واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع
كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجزم اي عدم اختيار العبد في فعله ممنوع اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على
وجوبه فظاهر اذ لا يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان ثبت بطلانه في المقدمة الثانية الا ان
اثبات المطلوب على عدم الجزم على التقدير من اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجزم على شيء من التقديرين واما على تقدير
توقف وجود الممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره فقولكم يستلزم اللزوم الى الاختيار انه باختياره
فيلزم التسلسل ولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختياره الاختيار عين
الاختيار او نقول الايجاب عند وجود المرجح لجواز ان يتوقف على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل يستلزم اللزوم الى
ضرورة الايقاع عن الفاعل قلنا بجميع طرق السبك الاتفاقات بناء على انا ليست موجودات حتى يستحيل السبك بناء على ان
ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا بجاعل هو الظاهر لما مر من ان استناد الامور الموجودة والامور المعدومة كالاعدام
مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق العلم والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى الاختيار الفاعل فهو مختار الايقاع
اي وقت شاء ترجح الاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي النفي عن الايقاع فلا جرم ايضا لانه يصدر عن
فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح معنى وجود الممكن بلا موجد فلا جرم للايقاع وانما لم يشر المص هنا
الى بطلان طريق التسلسل وجعل بطريق عدم الوجوب عينا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فان قلت لا نسلم ما ذكر
لجواز ورود في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالعين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر
وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى خلق شيئا لم يشأ عنه كخلق ابليس

وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فهذان الاعتبارين يبطل القول بكون الطائفتين
الى الاخرى والمحققون من اهل السنة معانقي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع
خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدريا والمص اورد على ذلك دليلين
الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود
ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من غيره فعلم انه حاصل
خلق الله تعالى ايانا ومعيته اياه العبد وفصل الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى خلقه عقيب قصد العبد والاخلاق بدونه وهذا
الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها والقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توافر الدواعي
وسلامة الالات لا ينافي كون العبد هو الموجد للفعل الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط
ان لا يريد الله تعالى عدمه وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد البتة لا مراد العبد البتة
بشرط ان لا يريد الله تعالى عدمه وهذا لا يلزم من ذلك ان يكون فعله تخليق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكن ما هو دون منا لا يكون الارادة
الا مجرد سوق هذا الكلام بغير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داعية
الى حصول تحصيله بما يعقل او تخيل من ملائمته وما ذكر من انه لا يلزم لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي
يطلق اليها ليس بلازم لان المراد الاختيارية ما يكون مع علم تعلق الارادة به هو تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل
قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله فايضا نفرق في الاختيار بانه سبق ما لقدر على تركه وما لا فلا
فان قيل كيف ملاء الاختيار ما يمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد يتقدم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل
الانسان الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى جنب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما تقدر على
فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد يجيء في الفعل الاختياري باعثا
عليه وداعيا اليه من النفس كالمشي الى محبوب خلاف المشي الى المكروه قوله كقطع ما في عينه في طرفة عين لانزاع في جواز
ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه قوله ثم القصد جواب عن قوله ان
قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل لخلق الله تعالى من غير اختيار العبد والا لتسلسل الاختيارات
فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناد لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه
من الامور الموجودة والامور المعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه فلو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل
مخلوقا لله تعالى قصد الانسان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن على الترك وهذا بناء على خلق القدرة لا لمن شاء التمكن
من الفعل والترك والقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كما في كون الفعل
مخلوقا لقدرته فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى فمن استناد الى العبد الذي هو مخلوق
وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له وهو ثمرة الخلاف وهو الجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يكون في الامور الا
موجودة والامور المعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالقدرة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة
قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه
بجانب ان يكون امرا موجودا ولا معدوما لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة شيء او بواسطة وجود

او بواسطة عدم شيء والاقدام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود شيء ذلك في غير تمام حقيقته فلا يتصور صنع العبد
فيه ان تأثير الاختيار وامّا الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته في الموجودات المستندة
الى الواجب فخروج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع
فيه وان كان عدما لاحقا توقف معلوله الجائز من العلة التامة للوجود وذلك الجائز ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد
الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان زوال العدم موقوفا على ايجاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون
بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فخروج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون
الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر اما بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب او الآخر خارج عن صنع العبد فلم يبق لصنع
العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت له وجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون معدوما لامتناع والايجاد الذي يجب عن الفعل
البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجود كوجود العبد
وقدرته وسلامة الآلة وغير ذلك فيتعين ان ذلك الامر لا موجود ولا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عن وجود الاثر
وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وخلق الله وكلاهما مقدوران بقدرة الاله في الخلق حتى انوار القاهر ربا تقاع المقدور
والكسب لا يصح وايضا لو خلق تقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفاكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد
وقت خلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وموزيد وقت كسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو محل
زيد والحاصل ان الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب ضمه في فعل قائم به مثلا ولكن لقائل ان
يقول وجود الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون
استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شأنها الترجيح والايجاد وايضا الواجب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل
القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد خلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على
امور من الله كايجاد العبد واقدار وتمكينه وغير ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك
ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرض صحته
ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وتحقق الصدور بغير القصد اذ ربما يتحقق صدور فعل لا يقصد ورب ما يقصد
لا يتحقق صدوره عنه فتحقق الصدور والاصدور من اطراف القدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على
الآخر والترجيح الذي هو القصد الذي هو الحبي لا ارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما
يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين ممتنع بالاشتراك الجزئية بطلان الترجيح بالعلم بغير العلم
بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره
وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختيار وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من
يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا يقال ينتهي الى اسباب
لا تكون قدرته وارادته وفيما للتسلسل لا يشكل ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالتي ينتهي الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلق لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد
وارادته والتي ينتهي الى السبب القريب تحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلق لان الفعل لم يحصل باسباب كلها

كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين قوله ثم اختلاف الاخلاق لما جعل
الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان
القبح والحسن والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فتستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك
لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبح كالمعصية والقبيح فلا يقبح
من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله وهو ان لا ينافي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم يمنع
لا مقدمة الثانية من دليل المتكلم وتوان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت
خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق
منع المقدمة الاولى والتنصيص بما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واجبا من
ذلك توضيح سند المنع بصفات الله تعالى وانه خلق عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث خلق عليها ويلزم وادعاء انه
في كلام الاشعري حيث جعل الكمال حسنا والنقصان قبيحا مع انه قرر اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح
بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب مذهب المص حتى
ذكره سندا لمنع ما ذكره او ورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل التردد والاحتمال بقوله وانحني اذ لا يكون في
معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من ذاته لحكم العقل بان فاعله
يستحق في الدنيا المدح والذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كل ما نص الشارع به او يدل على استحقاق
المدح والثواب فحسن والذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المص
من تأثير العبادات وتزيين الاستحقاق وتعديل الاستحقاق وتكثير الافراع فلعله عند الاشعري كصرير باب
او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في ورائه الصواب من ورائه قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على
كون حسن الافعال وقبحها عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول الاخبارات من ثبت نبوته واجب
عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر وجوب تصديقه فالنص الثاني ان كان
وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث يلزم التسلسل
واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق واما عقلا
قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة
كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان تثبت بذلك النص فيتوقف
على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل ولزمه العلة يستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا
عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت
عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا لا التصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب
في الفعل فمجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على ما دليله ومدعوه النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه
تصديق لما اخبر به وتحريم كذبه او لكن التقديم بوجوب طاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهور صدقه
على كلام النبي عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذا استدلال اولا النبي عم ان وجب عقلا فهو المطلوب

شرعا توقف على امر الشارع ووجوبه مثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول فدور والا تسلسل والجواب ان الوجوب
بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع
على ذلك كما مر وبقوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول علم ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع
فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة المندرجة في استحقاق الثواب والعقاب مراد آخر يثبت
حكم الشارع في الشرعيات والاشتراك في الشرعيات قوله فلان الاصح واجب لما ذكر انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب
على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه ملائم للطبع او منافر
ام لا قلت معناه انه هل يكون معنى الافعال الممكنة في نفسها حكم العقل بامتناع صدورها او لا صدورها عن الله تعالى
ما اصلح لعباده وكقبول الشفاعة والخراج الفاسق عن النار وغير ذلك قوله وعند الحكماء بالحسن والقبح هو الله تعالى هذا
مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بورود الشرع وعند الحكماء
قد يعرفهما العقل لخلق الله علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي وقبح الكذب للضار واما مع كسب كالحسن والقبح
المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع قوله مطلق التوليد
هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة هو ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة
اليد والاتوليد لتداخل السند لاسناد الافعال كلها الى الله بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها وحصول العلم عقيب النظر
الصحيح عندهم يكون بطريق الله تعالى بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل وآلاف مرة بتكرر النظر ونوعه والمباشرة اكثرها وعند
الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يولد الذهن لفيضان النتيجة عليه بموجب حصول امور ضرورية تمام القابل والفاعل
وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد
بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وهذا على ان النظر الصحيح هو الذي يولد التنبيه وما ذكره المص اقرب والسبب هم
التوليد بالمباشرة والفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله ثم ذكر الشيء للنظر ثم اشار الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح
يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء
غير متناهية نظرا الى تسلسل الاشياء وعدم ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قال وجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن
او قبح اما ان يكون حسنا لجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا لجميع اجزائه او
بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالحسن حقيقة الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا لجميع اجزائه
ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا والاقتصار على الحاصل ان الحسن باعتبار
جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل
من القسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا لجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء
انما هو بمجرد اصطلاح قوله وكذا القبح ينقسم الى اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه
او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما يحرم او يكره او يكون مباحا من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته
انما هو في بعض الافعال لا لذاته ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محرم كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق
ما ذكر ان الحسن لعينه في قوله يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح والحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معه

معه كان غير طابع في الحسن لعينه اذ ليست ذات الشيء معه فيه فاجاب اولا بانه مجاز اصطلاح وكانه تغليب باعتبار
ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان اللام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها من الاعمال
يكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فالنظر الى هذا المركب الاعتباري
يكون الحسن راجعا الى جزئه الاول وهو المعنى الكلي والمذكور وكتب القوم ان المراد بالحسن لعينه في قوله ما يتصف بالحسن باعتبار
حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره ولما قرب ما قال ان المراد
حسنه في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزئي قد استدل ابقاء الحسن والقبح العقليين
بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا تارة اخرى لان الذات يدوم بدوام
الذات واللازم باطل لان الشكر المنعم حسن على خلاف خبر والكذب قبيح ثم الحسن اذا كان في عضلة تسبب من ظالم كما اذا
الجاء بالحسن او القبح لذاته لما اختلف بالخلاف في الاضافات هو المرجع الى كون الفعل والاضافة فالفعل حسن
والاضافات تحصل متنوعة لانواعه والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الحسن بمعنى قوله اي المامور به الحسن لعينه في نفسه ثلاثة اقسام
لانه اما ان يكون حسنا بالحسن لعينه في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به لا لا وانما جعل الشبيه
بالحسن لعينه في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل بل كل يحتمل السقوط
وقد قال لان المراد به ما يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته والظاهر خلاف الاولين ولم يتقدم لان الاتيان
بالمامور به حسن لذاته وهذا الاعتبار يخرجه من اقسام الحسن لعينه في نفسه ثم عبادة اخرى الاسلام لانه لما ان يقبل
سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لعينه في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال
الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو امر عليه حتى يقتل كان ماجورا فلذا اخرجه المص الى سقوط التكليف وهو
موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه حالا مورا به بمعنى امر الوجوب لا الى حسنه لان بالامر قد يسقط
لا الحال موصولا بالذات كونه حسنا باعتبار امر الندب لا لانه قول هذا مذهب الاشعري وبالجملة المص يتقيد وعلى
وعلى ما لا يحتمل السقوط بالامر بل انما يصلح الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته اقول وهو غير قوله واعلم ان المنقول
ذهب بعضهم الى ان الاقرار بالايمان ليس جزءا له بل شرطا له لا جزءا الحكام الدنيا حتى ان من صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا في احكام الدنيا لما فرغ عن الاقرار وتمسكوا في ذلك بان حقيقة الايمان
هو التصديق وانه على الغالب بان من اخبر الايمان يوصف به على التصديق وان التصديق الاقرار وذهب بعضهم الى
ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان
يامرهم بها ويكتفي بها ايضا من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية فيحتمل الاختيار بعد حين
الجزئية حتى لا يكون تاركه الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار بمنزلة العرضية والتبعية
حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان يكون الشيء كيف سقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجيء جوابا
والقول بالنزاع بين المص وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي العلم اليه
والى التصور او اول المنطق ام غيره والحق ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد
بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وشبيه تسليما

اما الاول

كالاقرار فهو حسن لعينه وهو طريق السقوط في بعض الافعال وفي احتمال الاقرار السقوط لا يعتبر السقوط فانه لا يعتبر الحسن ايضا

عند الله تعالى مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق ما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا

زيادة توضيح للمقصود وجعل مغايرا للتصديق المنطقي وهم وخصوصا للكفار مع الوضوح في البعض يكون كفرا باعتبار
جحود واستكبار عن الاذعان بحكم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر عايصدر عنه من امارات
الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا كون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف صح
الامر للايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعاصرة القلب وترتب المقدمات ورفع الموانع والاستعمال التكرر في
تحصيل تلك الكيفية وتلوذ كر من الافعال الاختيارية كما يعرف الاطراد العلم والتيقن وطول ذكر المص ان التصديق
امر اختياري ونسبة التصديق الى الجزء اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق الجزء من غير ان تسند اليه اختيارا لم يكن ذلك
تصديقا ومن اذا فطن النظر عن فعل اللسان لم نفهم من نسبة الصدق الى المنكر الا قبول حكم الاذعان له وبالجملة
المعنى الذي نوسعنه بالفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في ذلك الكيف فان قيل لم يجعل الاذعان
الذي هو فعل اللسان داخلا في الايمان بخلاف صار الان الجواب ان الايمان وصف للانسان المركب من
الروح والجسد والتصديق يعمل الروح فجعل على شيء من الجسد ايضا واخلاقه فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان
وتعيين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن حسب الوضع ولهذا جعل الحي الذي هو فعل اللسان
راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان الماهية الحسنى احق من ان يتوقف ادراك العقل حسنه
على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل بنفسه قوله كالزكاة
ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي يعد ركنا من الايمان لكنه يحتمل
السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها حيث لا تشبه الحسن لغيره
ثم في الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها
لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحق الاعمال حسنا بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا
تحسن لغيره لان نقول هذا لا يدل على الحسن لعينها بل يدل على الامر بان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره
فانه لكونها للدفع لغيره وبالجملة الطاعات حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد بها
الامر الا ان من الحسن ان ينظر الى الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما حسن لغيره
بان يكون المقصود الاصلي بالامر ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم
والحج فقيل انها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير ومصرح ذلك الحسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير
حتى انه في حكم العدم فصار كانها لذاته حسن لا واسطة امر فخلا هذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا
مقامان احدهما ان من الافعال ما ليست حسنة بالنظر الى القرب بل بواسطة امور يعرف العقل ان المطلوب بتلك
والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا اعتبار لهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر موقف الافعال
التي قد ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال والمال حسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها من النعم وانما حسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء التي
هي اقوى اعداء الانسان وجبرها عن ارتكاب المشتهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة
مخصوصة وزيارة لها منزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف

الشريف المكرم بتكريم الله اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا مستحقين
الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان من هذه العبادة على الزكوة والحج الى العباد حق الله
خاصة والاحسن ان يقال الفقراء يستحق الاحسان من جهة مولاه ومواليه لا من جهة العباد والبيت لا يستحق
الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت حسب الشرع محلا للذة والشر الا انها اصل الى
والى الشهوات اميل حتى كانها منزلة امر جبلي له فلا يكون مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا
المعنى الحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصار كل من الصوم والزكوة
والحج حسنا لمعنى لا نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة عن ملابسة الصلوة ومن هذا ان هذه الوسائط المتعبة لا دخل
فيها لقوة العبد واختياره فلم يحل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة
البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقوة العبد واجيب بان دفع الحاجة
وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط اخرى وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة
وشرف المكان والاختيار للعبد فيها وفيه ان الواسطة يكون حسن الفعل لاجل حسنها ولما ان نفس الحاجة والشهوة
ليست كذلك ولذا صرح المص بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة والاختلاف انما ليست نفس الزكوة
والحج والصوم وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح
به المص قوله يرد عليه فرجع بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان كان لغيرها
بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها
فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعري
واما المص فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة
في نفسها وان لم نذكر جهة حسنها بل ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به
الشارع فالاتيان به حسن لذاته معنى ان العقل يحكم بان طاعة الله وامتثال امره حسن لذاته فحسن الاتيان
بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا حسن فكل عقلا بل الشرع هو الذي يحكم
بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او بجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا
بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا
النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم
حسن جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وما ذكرنا من
قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا
حسن لعينه في النوعين وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان
حسن لذاته وكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن
لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا
للصلاة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع

الفعل اجاز في معنى الاتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به قلنا قد سبق ان معناه معنى مصدريا
ومعنى حاصلا بالمصدر الاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الواقعة فاراد واما المامور الحاصل بالمصدر الحركة
هي الحالة الحاصلة بالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن هو المامور به قلنا الظاهر فيه قلنا
المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادات مخصوصة
والعبادات حسنة لعينها لكون كل منها حسنا لمزية فيكون الحسن لعينه في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التلفيقات قلنا كونه عبادات
مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست هذه المفاهيم شيئا
منها خلافا للصلح قوله بعضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع
وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالزكاة وامثالها دال على حسنها لعينه في نفسها ولقائل
ان يقول لانه انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير وحينئذ قوله لذلك الغير اما متصل عبارة
عن الاسلام فضرب منه ما هو حسن لغيره ولكن الغير قائم بنفسه معنى ولا تعلق بالذات قبل حال اي ما المامور به الحسن
لغيره وضرب منه ما هو حسن لعينه في غيره لكنه اي ذلك الغير قائم اي سبق المامور به والمراد ما القائم بنفسه ان لا تعلق
بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان آخر اصلا وعلامة كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان لفظ الحال والقائم
بنفسه ما لا يفتقر في التحقيق الاشارة الى التعبير المغني كالجواهر لان مثل اوامر الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان
حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بنفسه تنبيها على ان المراد بالقائم
بنفسه ما لا يتوقف المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا احتياج اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة
انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طاهرا لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه
لا ذاته قوله كالجهاد فانه حسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة حسن بواسطة الغير الذي هو قضاء
حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلاة لا منفصلان عنهما و
عبارة في الاسلام انما صار احسانا لعين كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة
ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتاتى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلاة وان
لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به
وعدم قيامه بنفسه الا اذا اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة
بالغير قوله ولما كان المقصود معنى ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان
مغايرا له بحسب الخارج ايضا كالجهاد والحج والسعي فلا شبهة له بالحسن لعينه في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج
كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن لعينه في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه
بالحسن لعينه في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لانه لا حاجة هنا الى تفاوت الوسائط وصدرنا
في حكم العدم بخلاف ذلك وقد يقال لان الواسطة هنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد
عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة في الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب
الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة تقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب

الضرب الثالث بدليل في المص القسم الاول على الحسن لعينه في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل
عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويعرف عنه ليشمل الحسن لعينه في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن
لغيره من الحسن لعينه في نفسه كالصلاة والزكاة وفي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان
كون المامور به مطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لعينه في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف
به والمراد مع بان ذلك اشارة الى الحسن لعينه في نفسه الا ان المذكور في ساير الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لعينه
في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكره شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم
الاول هو ما يحسن لعينه حسنه لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لعينه في غيره كالزكوة وغيرها والمراد بالضرب الثالث
ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لعينه في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو
ان المقتضي متقدم على ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر
عن الامر لوجوبه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وعلما بما قيل ان حسن
المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم يخاطب المؤدي بالجمعة معناه انه لا يؤمر
باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا اتى باحدهما اندفع الاخر قوله فصل ذكر في الاسلام ان
من الحسن لغيره ضربا فانا بينه في الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لعينه في نفسه وهو القدرة
التي لا يتمكن العبد من اقامة ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء الصلاة موقوف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب
الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها والاخذ ان فروع ثلاثة وان جعله من
اقسام الحسن لغيره ليس الا من جعله من اقسام الحسن لذاته فلهذا اورد المص لذلك المباحث فصلا على حدة وذكر
ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء
حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تع بعدم وقوعه
وقوعه وايات كثيرة كقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج ولكنا نجوز الله تع بعدم
الجواز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان الخلف فهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز
والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف الخلف الا انه نسب اليه لاصلين
احدهما انه لا تاثير لقدرة في افعاله بل هي مخلوقة الله تع ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء
والتكليف قبل الفعل لامور لاستدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع
قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاجتماع القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على
عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والا يثبت ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان
يكون ممكنا في نفسه لكن لا يوجد وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا
للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع او اخبر ذلك كبعض مما لا يقع العصاة والكفار فهنا حاصل
النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور
هو ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا بمعنى تاثير

قوله الاستدلال على احتمال سقوط التكليف بالكون ممكنا لغيره

العبد في افعال الامر اعلما سبق فلحقق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري موجب لاستلزامه الجمع
وهو التعلق بعلم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل مع وهو مكلف به فالتكليف بالايمان
واقع واجب بان علم الله تع بعدم ايمانه لا اخرجه عن الامكان اي كونه مقدورا لله جهل ومختارا له بمعنى صحة
تعلق قدرته بالفعل اليه غاية ما في الباب ان الله تع لا تحدثه عقب قصده وانما فتر الامكان بذلك لان البقاء
على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب لا انه دفع لما
ما قال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تع متعلق بوجود الفعل فيجب لوجوده فيمتنع ولا
شيء من الواجب والممتنع باستطاع ومقدور وللقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد
وقوعه فان الله تع عالم في الازل كل شيء انه يكون او لا يكون وح يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحقق
بان مع كونه عليا تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون موجبا لطبع المعلوم وقوعا وعدم
وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تع او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور
للعبد لان الله تع يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار
وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلعم في جميع ما علم مجيئه به من جملة ذلك
انه لا يؤمن فكلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو جمع للزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما
ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك والمخلص الا ما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل الى الكافر قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو
مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا طرف ما قبله قوله وعند اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما
لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لكان جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري من ان العبد مجبور
في افعاله لانا نجد القدرة اصلا وملابطا بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان
عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على الوجوب على الله تع ما هو اصلح العباد ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق
اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه
اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو
قبيح لا يجوز صدوره عن الله تع وللقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تع استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم
جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف
ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا
قلت فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط الوجوب لا الاداء فان قيل نفس الوجوب
لا ينفك عن التكليف ولا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب
بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك كما ستعرف من ان نفس وجوب
الصلاة هو لزوم وقوع عينة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو
لزوم ايقاع تلك العينة فعند ذلك يتحقق التكاليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب والتكليف عليهما كذا
الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه و

واحداثه عند تعلق الارادة به والا فالكلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب
قبل المباشرة لان المذهب على ان التكليف قبل الفعل والقدرة مع قوله لانه قد يتمكن اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء مح لاحتياج الى القدرة التي هي الاحتياج اليها مع الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس الدعوى الا ان الحاجة
الى القدرة مع وجوب الاداء لا نفس الوجوب من غير حرج غالبا فيتبدل ذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة
نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس
بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير
والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء لا واجب فضلا من الله تع لان القدرة التي تمنع
التكليف بدونها من ما يكون عند مباشرة الفعل فاشترط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا
من الله تع ومنه قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عم كاف للقضاء ولم
يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود
وزوال عقل الاعمى مع ان هذا الوقت من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة
المكلف بمس السماء هذا خلاف عين القوس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فمصداق الخلاف عليه
مع ان باعادة الزمان الماضي لا يعود الفعل لم يوجد من المكلف موجودا فح لا يصور وجود الفعل من الشخص بدون
ان يفعله قوله واما القدرة للمقتضي فقد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة التي
هي المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كان متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها فالجواز ان يكون
قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما سوى معلوله لما مر في فصل الحسن والقبح فلذا قال ان
القدرة التي شرطا تقدمها على وجوب الاداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة
لجميع الشرائط التأثير فان قيل لما كان التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فلزم
ان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع قلنا نعارضه بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف والتكليف
بالواجب لا غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكر لما توجه التكليف الا حال المباشرة
ولزم ان لا يتحقق ترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان
المستقبل واستتباع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا بناء على كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة
تعلق قدرته وارادته به وقصره الى ايقاعه وانما امتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان كون الفعل مما لا يصح تعلق
قدرة العبد به وقصره الى الجانب وهذا مندفع بما قال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومع واجب فلا تكليف
الا بالجمع لان في الاول تكليفا بالمشروط وعند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله والحق جواب لا لشك عن
دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند موجود فضلا عن الشرط والمطلوب
مع عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط الخ لا يكون جوابا آخر عن دليل زفر لان مكون ابتداء الكلام يعني ان القضاء
انما يجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المعتبر الحصة من القدرة وبقاؤها
حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فيستغني عن بقائها بل يكفي وجودها ما وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء

من القدرة لان القضاء اي جاء بدونها فلا يكون شرطا للقضاء اما للافراط وعوائط ولا يلزم تكليف بالمحال لوسع لان هذا لسبب ابتداء التكليف
بل بالتكليف الاول على ما هو الحق من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بمتاجر به وقد يستدل على اختصاص من القدرة بالاداء
بانه ملزوم في النفس الاخير من الوقت فضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك لظهور اثره في الخلف كما
في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك لعدم ظهور اثر في الخلف في آخر الوقت لا يثبت نفي ملزومه الواجبات في حق
بقاء الامة والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن رسائل الاخوين ابن اللبان والاداء ان كلا منهما ان
كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر اخر كالتوقع القدرة في النفس الاخير فيتحقق الواجب
بتوقع استيلاء الوقت لظهور اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوقع حدوث القدرة قوله لان الزيادة والرجاء
دليل على انها من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤها ما لها وجوب لعدم الظاهر انها من قبيل الالات البتي وسائط حصول الملك
فجعلها من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم الخصم قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على
الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة وهي كرامة
من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا لا تشترط في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس من العامة
وذلك كالزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان يعبر به اليسر حيث لا ينتقض به اصل المال والما ثبوت بعض النماء
ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا لصحة ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها بقاء
الواجب في البقاء بعد الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرطا لانعقاده دون البقاء
الميسرة لما لم تؤثر فيه معنى العلة لا لما تعرف هذا الواجب من الفرائض الى اليسر اذ جاز ان يجب بوجود القدرة الممكنة لكن بصفة
الفرائض فرقه القدرة الميسرة واوجبت بصفة اليسر فيشترط دوامها لظهور العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا يشترط
بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة وهذا ان الامر المنتظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر قوله فلا يجب بعد ما تمكن بان يملك المال كما تم للمولى فلا ضمان بالاتفاق فان قيل فيه صدر الاستهلاك بان
يتلف المال في حاجته او بالقيمة في الحر فرانتقلت المؤدية الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان في هذه ان يشترط بقاء القدرة الميسرة
اذا كان نظر المالك وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول بجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا
تجبرا للمتعدي ورد بما قصد من انسداد طلب الواجب عن نفسه ولنظر الغير قوله وهذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من
اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر الحوائج فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن واجيب بالتمكن
الممكنة على انه شرط القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم جعلوا النصاب
من القدرة الممكنة لما هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا يتمكن من الاغناء الا ترى ان اليسر
بقاء على انه لا يجب الواجب على الفقير الى اليسر لان ابناء الخمسين الى المائتين وابناء الاربعين من الاربعين ابناء الخمسة
من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فما في من النصاب عند
عدم على البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بالهلاك
جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب لهذا قال

بقاء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح واما اذا لم يتمكن صح

شرعا او الميسرة وهذا معنى قوله وفيه ربع العشر في كل المقادير وفيه سواء بل يجب ابناء الزكوة من الاربعين صح

اليسرة

لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل يبقى بما بقي البعض وهذا يدفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في ملك النصاب
على قوله لا يشترط بقاء القدرة لبقاء الواجب شرط من النصاب من القدرة الميسرة والا لما وجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن
ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وكناية عن القوة اي المال الفاضل عن حاجته اللازمة عليه
اعتناء واليه اشار في وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة بانه بعد الحدث فلا يثبت الوجوب لانتفاء الوجود
كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقراء بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما يصير اهلا
للتمليك الا بالملك وعلى اعتراضا هذا وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الغير
وعلى الاستدلال على الغنى الشرعي فلا يلزم الحكم من الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد
اجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء الصحيح الذي يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على
شدائد الفقر والجزع على ما يؤلم الحاجة فلا يرد اهلية الاغناء الا ما هو ربه من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم
في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق من هذا الحديث ومن قوله عليه افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا
الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي من عدم وجوب الصدقة الا عن الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع
اكثر ثوابا باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه السلام
الصدقة ما كان عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر والجزع على
الحاجة غالبا لا الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بالصبر وتوقف على الجزع والصبر على شدة الحاجة وايثاره على الغنى
مواساة له لانه يكثر المال ولكن تفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني
من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين فهو من له ادنى شيء قوله لدلالة التيسير على الغير
الحامل وهو التيسير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اصول من البعض كخصال الكفارة ودليل التيسير
خلاف التخصيص فهو ابان يكون الامور المتماثلة في الحالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او غيرهما
ودليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة قوله لان ذا الكون للاداء وهو ان الحالة هو الجزء في الفجر يبطل اداء الصوم لان
هذا الجزء لا يتحقق الا في اخر الوقت وبعده لا يتصور اداء الصوم لما يجب قرب الصوم على عدم الوجوب لان هذا المعنى فعلم ان
المراد به الجزء الحاضر مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اداء ما ملك الرقبة لو شرطا لا
القدرة المتقدمة المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله الا ان
المال لغاية غير يعني بهذا الجواب عن اشكال اخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد ملك المال باصالة لا
قبل الاداء ولا تعود في الزكوة فكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض على قوله يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب لما يتقلب اليسر عسرا اولا ما ذهب الى الى ثبوت الزكوة في خمس سنة ثم ملك المال فانه بالاتفاق لا يلزم من
عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول
القدرة الميسرة بنماء ما يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة ملك المال والمحذور في ذلك الاتفاق

وذلك غير مسلم لان الكفارة اذا وجبت على الحالف بالله تعالى وحده كان الصوم هو الواجب بالنظر الى الحالف وحده فيجب عليه الصوم بناء على ان الكفارة لا تتعدد بتعدد الحالف والمحلوف عليه فيجب الصوم على الحالف بالله تعالى وحده وعلى غيره بالنظر الى الحالف بالله تعالى وحده فيجب الصوم على من لا يملك الرقبة

حتى لو لم يكن الحالف بالله تعالى وحده لكان الواجب هو الاعتاق والصوم بعد العجز عنه لكن لما كان الحالف بالله تعالى وحده كان الواجب هو الصوم لا الاعتاق

اي حصلت خلاف الزكوة

بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم
تلك المدة مرتبة عليه حتى كانه المؤثر فيه فالنظر البيانى يميز من الدعوى العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالمكلف
بالشرع مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادات شكر قائم الحق مقام المال والمتقدمون على ان السبب نعم العدد الخمس
العبادات خلافا لهم الثاني استدل على سببية الوقت بستة اوجه الاول ما امارات تفيد الظن لا القطع بها لاحتمال
الان الجزع بغير القطع لان رجحان المظنون بتزايد كثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كما في على رضي وجودها
مناقشة لانا لا نسلم ان كثرة الامارات على تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك لا يكون في المحسوسات من المسموعات
وغيرها الا الاخبار فيما بين شجاعة عاق وسماحة حاتم قوله ولتقدمها اي لتقدم الصلوة بتقدم الوقت حيث تصح في وقته
الكامل فكما لا اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون
باختلاف الشرط والشرط الا انه لا يتوجه وكونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتقدم هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية
لنفس الوجوب قوله والتجرد الوجوب بتجرد الوقت مثلا ايضا غير ظاهر لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون الدوران علة
قوله فان التقدم على الشرط صحيح هذا دفع لما يقال ان بطلان تقدم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببية الوقت
ان يكون شرطا وتقدم الحكم على الشرط ايضا ضابط فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقدم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء
وفيه نظر لان بطلان تقدم الشيء على شرط ضروري لانه موقوف على الشرط فاذا حصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب
اولا وانما هو لوجوب الاداء ولا تصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة لانه شرط للاداء فيجب ان يكون بطلان تقدمه للاداء
باعتبار شرطيته له لا باعتبار سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه انما هو من بطلان
تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقدم لا يصلح دليلا على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم
الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد المعنيين بصورة القرينة قوله وسبب الوجوب
الوجوب يعني ان لهذا وجوبا ووجوبا ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهر اما الوجوب فسببه المتقدم هو
الايجاب القديم وسببه الظاهر الوقت ووجوب الاداء سببه المتقدم تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهر الفعل
الدال على ذلك وقد والاداء سببه المتقدم خلق الله وارادته وسببه الظاهر استطاعة العبد التي قدرة الفاعل
جميع شرائط التكليف ولا يكون الامر بالفعل بالزمان وعلامة قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جزاء الله
تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانوا لا يعطلون مثاره للفعل الا ان قبله الايجاب امر الوجوب وهو جزاء الاختيار فيه
اوجه وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه هذا الايجاب وسلامة الالات فيتعين ان يكون الفعل وقد صح كذلك
في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب الموجب موجب ولو جعله لا يعتبر القدرة ولذا لم يشترط القدرة السابقة على الفعل
لان ما قبل الفعل الوجوب موجب ووجوب الاداء وان لا يعتبر القدرة المقتضية لا يعتبر الاداء فيعتبر القدرة المقارنة كانت
الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اصطلاح عبارة عن تعلق
مرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل عند الشافعية الى ان الا
لزوم الاتيان بالفعل وانه لا يلزم الوجوب بدون وجوب الاداء مع الاتيان بالفعل الا ان من الاداء والقضاء وكلاهما
فاذا تحقق السبب وجد الحكم من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع كالحيض

فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع الشيء بدون الشرط والطلب او الا بعد المطالبة فلا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد
بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فالملزوم وقوع الفعل
الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها
كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الحال فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء
قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما هو متفرع على وجوب في الحال بان يلزم وقوع الفعل من شخص
بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان من ما فرقا بينهما التعويض عنه فان المغصوب يلزمه فعال
هام العزل ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا
يلزمه الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب لو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء اعلم لعموم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض
والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء اكما في الواجب المخير على الرأي
الاصح من ان الواجب احد الامرين لا بعينه قوله ولا بد للقضاء من وجوب لاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه كما نص
الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان الحاقه يكون نفس الفعل فيما لم يتركه ويفتقر
الى القدرة على سلامة الاسباب والالات وقد يكون بثبوت خلفه وكفيه فيه ثم ثبوت القدرة في مثل النائم يحقق
وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء ليتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك في الاسلام وشرح البزدوي
قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب وغير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو
الوقت يعني ان السببية مختصة بالوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع
على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو الحق والقائل ان منع عدم الخطاب
وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حال النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض
مخاطب بان يفعله في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والجواب انه جوز الخطاب بالمعدوم بناء على ان المخاطب
الفعل حال الوجود حتى قال الامام السرخسي رح من شرط وجوب الاداء الذرع التي يمكن المامور من الاداء الا انه لا
يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره حتى من وجد بعده و
يلزمهم الاداء شرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وهو يصح بذلك لا لمعنى يؤدي الى تكليف المكرهين اذا ابرأ الله تعالى فاذا
اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجب الوضعي
الشرعي حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب ما ذكرتم ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه
ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم
الايقاع ووجوب الاداء لزوم ايقاع الايقاع وقد مر فيما قبل ان الواجب قد يكون الفعل وقد يكون الايقاع فيكون لزوم الايقاع
نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا يفي فان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق
الوقت حتى يتأدى اذا اتى بجزء من اجزاء الوقت وقوعا ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي نية الفرض والاداء
ولا يعصي بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت لان الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذا كان مؤثرا

ان اخرج

او على من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب ثابت الى زمان ارتفاع المانع وح افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل
في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء اسبق الوجوب في الجملة لا اسبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم
والحائض وطهرها قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض وطهرها قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل امتناع
جواز الترك وبعضهم قال بالوجوب عليهم وعلى التزام عن العقاب والسبب صلاحية الحل لتعلق الخطاب به وبسببه وجوبا بدون وجوب
الاداء وليس هذا الا تفسيرا واما الحنفية فذهب بعضهم الى ان لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء والعبادات البدنية حتى ان تارك
الحج ابا المعين عاص في فوت والثاني واذعى ان استحقاق العقوبة عن البيان فان الصوم مثلا الى هو الامساك عن قضاء الشهوتين
نهار الدين والامساك فعل الغير اذا حصل حصلها الاداء والا فلا فاستعابر من الناس الصائم فاعلا فعلين للامساك واداء الامساك وكذا
الكافر اذا لا اداء من اريد لكان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه ودليل ما برع عليه ثم قالت جعل اصل الوجوب غير
قيود الاداء الواجب البدني متى على ترتب اداء الذي الخلاف من شيء الكرية وتمام الصوم والصلوة والحج ليست بمعان
عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان واليها يتاتر فيها السبب فيجب لعلة وتشغل الذمة وما لا موجب وجوب الحركات
والسكنات الى تحصيل تلك المعاني بالاسباب فيكون الترك والسكون من العبد اداء الواجب فعلا ثم قال ان الشارع اوجب على من
عليه الوقت ولم يأثم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجد ذلك في باب الصبي
والكفر وهو على ما بيناه فتحكم ما بين الوجوب الصوم على المريض والمسافر بمعنى باختيار الوقت لحقيقة ومرجحة فان اختار
الاداء في الزمان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعد الحلول الواجب المالي فان الواجب المالي
والاداء الفعلي ذلك المال يجب على الولي اداؤه اما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في يد الصبي مال معين واما لا بدون
الى الزوج فهم من اكتفى بالتمثيل وعلم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال
الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك
في تغاير هذا وهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب يلزم
مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما كان في وسعه ذلك اقيم مال آخر
من جنسه مقامه وحق حجر الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب ومنه ما معنى قولهم الديون تقضى
بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل وبين اداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني
والمال المتصور بمجرد عبارة اذ لا يصح ان يتاد تصور من عالم الوجوب بل ان يكون غافلا كالنائم والمتصور في الحال
اذ لا يصح الاشتغال في ذمته والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او
مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عن الاشتغال وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
هو الحال المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء
وكذا في المالي لزوم المال وتبوئه في الذمة وجب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما
صفة لشيء آخر لا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم
المسافر والمريض فان وقوع تلك الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم لهذا الوجود السبب على المحل وما يتبعها
من هو لا يتبدل لازم لعموم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الشراء اذا اشترى الرجل شيئا بثمن يغيب شاء اليه

لا يجوز

لزم تقدم المسبب على السبب ووجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت
بعد الوقت فهو الامر الثاني وهو ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة
ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي
الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذكر البعض ان مكون اول الوقت على التعيين والا لما صح الاداء
على ان صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء
في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب قلنا قبل موسب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف فان وجوب الاداء لا
يتقدم على نفس الوجوب وانما يتعين الاول والآخر هو الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب
هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا حاجة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب منافي الوجوب
لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود على الاداء فيصير موابعا مسببا بواسطة فيعتبر
الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا
ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا
فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية
من غير انتقال والا فالسببية التي ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتقال السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال
الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر
السببية موقوف على اتصال الاداء وهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب
يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب لعدم شرع لعدم تحقق سببه وفساده بين قوله ومدة اي صلوة العصر الى ان
غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به في الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن
فسادا قوله قلنا لما كان الوقت كله لما ليست في موضع الاولى معنى لسببية الاول للثاني وجبان فحوى الاسلام ان الشرع
جعل الوقت مشغولا ولكن جعل له حق شغل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب سببا كما في الجزء
او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالنية والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء
خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما استدل في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز
مع الاتيان ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه عن الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل الحاصل التيقن بشغل كل الوقت
بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروجه واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت اكراهة كما بعد الفجر
وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر فطريقة الخلاف وغيره من ان المذهب عدم الشروع
في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء ولم يتم بعد خروج الوقت كان ولكن اداء لا قضاء وظاهر ان شغل
كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الجريان العصر بخروج
الى الكراهة وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان الطلوع الجزء المدخول له الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب
المص فغير نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر على ما مر فعند الاتيان
بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالغروب وذكر بعض المشايخ ان ليس

قيل الشروع بل معناه اذا شرع فلا جزاء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي

سبب الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي يلاقيه وهو محل الاداء وهذا لا يرد اصل السؤال في العصر المنذور لان
الجزء الذي دل عليه النص بالغروب وجب سببا فيه قوله ولهم لو اتى بسبب كل الوقت وهو القضاء اذ في حق الاداء
السبب هو الجزء الاخير واخذ واحدا اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف
بالترك قوله فوجب القضاء بعد الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الا بعد ثبت بعد شيء منه وقت الكراهة فان قيل السبب
وهو الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بعد الكمال لان نقصان الوقت
ليس باعتبار فائته بل باعتبار كون العبادة واقعة فيه شبيها بالكفرة واذا مضى خاليا على الفعل زالت علته وبقيت سببيته
فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل فلذا طلب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العمر كذا ذكره الامام السرخسي رحمه الله وقد
اجاب بان الجزء الصحيح اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر
الوقت وهو اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا قبل ذلك الوقت
في اول الوقت لامكان اتيانه بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء وبتوجه الخطاب على ما مر قوله
ومن حكم هذا القدر وهو ما كون الوقت فاضلا عن الواجب وهو الواجب الموسع ان لا يتعين اجزاء الوقت بتعيين العبد بان
يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط
من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتباط فعلا اي اختيار فعل فيه زيغ وليس ذلك بتعيين جزء لانه
ربما لا يتيسر له الاداء بل الاختيار في تعيينه فعلا بان نوى الصلوة في آخر جزء يريد فيتعين لذلك الفعل ذلك الجزء وقتا
لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين
المكلف قصدا ولا نصا بل اختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من
ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وهو الخير عن احد الامور ويتعين بفعله لكن يقال
في الموسع يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وهذا يجري ان الواجب في الجميع
يسقط بفعل واحد والواجب بالنسبة الى كل احد في آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر
قوله لانه اي الصوم قدر بالوقت اي يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف اي علم مقدار الصوم به كما يعلم
مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى وجوده في تعريف الصوم على ما هو مذهب البعض فلا دخل له في المعيارية الا تعلق
قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول مثل بطلت الصلوة الجزء عند صلوتها لذلك على قولنا الذي في
الدار على ما عليه ان الظهر ان من معنا شرطية مكون على السببية اذ قوله وتعيين الصوم الى الشهر كقولنا
صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق
على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي
هو وجود شرعي ينفض الى الوجود الحسي مقامه قوله ولهم الاداء اقسام يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب لا جائز
او العزم الثالث فليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت
ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة مفروضة بالاداء تقع عند
طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل سبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه ووجب الاداء

الآية السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر وانما هو اللام من النفي والاضافة فان الشهر اسم للبياض الا ان
السبب هو الجزء الاول منه لتلازم تقوم الشيء بلا سببه ولهذا يجب على من كان مقيما في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح
والاغماء بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب
كما اذا نوى قبل غروب الشمس بيتية الليل لا تقضي جوازا لاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عم صوموا لرؤيته
يدل على ان كل اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا حاجة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول
من الى يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تضم بعضها بعضا حتى تصير بمجموعها كالبينة شهود الشهر مطلقا قوله الا ان
يجوز لاداء اعطى على حذف اللام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط
عنه فصار رمضان في حقه اجب المسافر لاجل الاداء وصيام ما عليه بمنزلة شعبان فاذا قلنا في حق اداء الفرض
فعل الوجوب بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وعن ابي حنيفة انه يقع عن
الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على قطع
رواية ابن سماعة ونية النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يتعرض عن
فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني الذي قلنا
لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذكر بنية صرف النفل الى واجب آخر قوله لهذا اللام
لنظر جوابه ان اللام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بضعفه الجزء ما الذي يخاف منه ازدياد المرض
فهو كالمسافر بخلاف ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض
سهو الا مؤول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عنه اي يقع عند زفر
وهذا ابتداء تفريع آخر على عين الوقت في الصوم وهو الخلاف فيما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يجدد النية
فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته يعني انه يجب
الجاني لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب
وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او لا واما
وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي تحدث في الثوب لا منافع الاجير
وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغية الزكاة فانه يخرج عن العهدة فان قيل اتيانه اياه من قبل الفقير بنية
الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون والكلام الزائد والجواب ان تعيين
الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لحق العبد واما كانه علة لانه حق يكون حق العدم اختيار العبد في حقه
فلا يصلح عبادة وقربة لان الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العبادة الى العباد باختياره
فان قيل فالشرع ضمن الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه يعين امساكه الذي يكون قربة
لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل
فاذا كانت النية مما يقع على سكان العبد غير مستحق عليه فلم لا يجوز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت
كما في الليل من القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر ما ذكرنا ان الامساك اختياري لنا بينا من عدم جواز صرفه

نفي اللام واما مية النصاب فانما حادث زكوة من جهة انها عبادة يحصل ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان النية
ما وجد الله لا عوض عن الفقير وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة لحاجة المحل
حصول الثواب بوجود الهبة من الفقير ولهذا لا علك الرجوع قوله وقال الشافعي رحمه الله كانت منافع العبد على ملكه من غير
تصحيح الشرع على العبد لزم تعيين نية الفرض لتلازم لجزء صفة العبادة بان يكون امرا كليا قصد القربة للعبادة
المفروضة شاء العبد او ابى ملحق ذلك ان وصف العبادة اما عبادة والا لا تختلف فاما كما لا بد لصورة الفعل قربة من
النية كذلك لا بد لصورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن العبث وتعيين المحل الخاص لتعيين الجزء واثبات القصد ولما
تلاقى فرضا بدون التعيين فلما ثبت على خلاف القياس فعلى ما لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب
او مطلق النية ولو في الصوم المقيم والجواب انا لم نوجب التعيين للاداء لانه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق
في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وعمرو وقلت يا انسان تعين هو لاحضار وطلب الاقبال فكذا هنا لما لم يشرع
في الوقت الا الصوم الفرض وثبت مطلق الصوم تعين هو للاداء وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية
لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يتأدى الاصل والوصف
والوقت قائم للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتضى البطلان على الوصف وبقي
اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف هنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد هنا سوى النفل
فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل عدم الاصل والوصف وان تغاير الحكم الملزوم فهما
واحد في الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت الملزوم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء
الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كما نص عليه ثم انما اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى
انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه تنتفي الشيء الذي هو نفل لكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض
عن الفرض لما بينهما من المنافاة فتصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد بطلت فبطل ما في ضمنها
وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو التزام من الله تعالى فان الفرض ما لزم
التزام اياه وثبت ذلك بطريق قطعي فاصل العبادة فانما اسم لما حصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية
لقصد تعلقه بوجه خاص الى التزام وحق فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصاف بصفة الفرضية لا يكون
بفعل العبد بل هو الالزام من الله تعالى وايجابه آخر لا تسقط الفرضية الثابتة فتبقى الامر اذ لا اثر لقلة ان اللازم
ليس بلازم فالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس بأخ بناء على ان الله لم يلد مولودا آخر ظنا فاسدا قوله
فيفسد الكل لعدم الجزء لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم الجزء لانا نقول الصحة وجود فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء الخاص
وايضا تصحيح الفساد في باب العبادات اصلا قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء استقرار وباقي الاجزاء
مستقر وقرار فلا بد من التقدم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك
فيعتبر استدامة الحكمية في اول الصلوة فيحمل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقدم على ما مضى
من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا
نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعترضة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما

ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقدما ولا تأخرا وانما يصح الصوم بالنية المتصلة
عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل خلافه من الاحتياط والمسارعة الى
الامساك فان قيل العدم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر حقيقة بان يجعل وجوده حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على
النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما على ما لم يعزم عنه او لم يعزم على الذكر واما المعدوم بالعدم الاصلي
فلا يمكن تقديره حقيقة قلنا كان المقتضي جعل كاينا تقديرا فكذلك الآتي لا تقدير الكون واتصافه بجعل الاقتران ببعض الجزء
بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساك في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزئه مقترن بالكل حكما
وايضا الاكثر حكم الكل وكثير من الاحكام يجعل الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول قبل
ان تثبت النية وبعد الكل ولا يوجد صوما قلنا لا بل يتوقف الامساك المتقدم لصوما للصوم فان صادفت نية في الاكثر صار
صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا بل لمن يكون ذلك البعض
حاكما حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة عائدة النوى بناء
على عدم اعتياد الاكل فيه فيترك الاكل والشرب فيه خارج عن العادة فلا مشقة فيه وابتداء الكل الطاعة من الضحوة الكبرى
قوله وفي الناجز ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان
وبناء الاحكام على العام الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا بذلك اصل الحاجة لا قدرها والحاجة في موضعه
كالعام في مواضعه وضرورة التاخير من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة فيها وان كانت قليلة بالاضافة
الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تحقق قبل نصف النهار قلنا لم الا ان فيما قبل نصف النهار يتركه الاكل الى خلف
وهو الاكثر وفيما بعد بفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاكثر بمنابة الاكثر في حكم العدم ولقائل ان المراد نصف
النهار هنا طلوع الضحوة الكبرى لانا نصف النهار الصوري اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار
طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال جعل الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصوري قوله
خلافا للشافعي رح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبيل الزوال بشرط الامساك والاهلية في
اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم فيثاب ثواب صوم الجميع لكن ادركه الامام في اول الركوع قوله ومن صلى
بلسان عن لو نذر صوم رجب وصوم يوم لا يتصل فيه الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا يجب
الا من جنس صوم رمضان ولتعين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور انما حصل
بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيبقى فيما نوى الناذر كالنفل ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤدى به واجب
الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور على ما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في اول القسم الثالث بان يكون
مطلقا ليس بمعين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهنا المنذور
المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب ولا السبب هو النذر فلا يكون القسم الثاني ايضا بل
هذا فلا يصح الاتي في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما كون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك
لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا في اول القسم الثالث والحاقه علما لا يكون له شبه بالقسم
الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا لان الوقت في المنذور المعين لغو وفي القسم الثالث معيار لا غير ذلك لان النذر انما يعتبر نذرا
الصوم

الصوم فلا يكون شرطا والنذر المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق
لنا ان قول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه بعينه فيكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض
لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب سؤال تقديره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتسبيب لما صح النفل بنية
من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل لا الفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر
وحقيقة ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في
يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المجازات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من
مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات
قوله واما القسم الرابع من الوقت فهو الذي لا يتعين فيه بشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت
الصلوة وبشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ولا يرجع بالنسبة الى سني العمر وذلك
ان وقت الحج وهو فاضل عن الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند
ابي يوسف يعتبر مفيدا للجواز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين
من جنس واحد وعند محمد رح جاز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من الاعوام
صالحا للاداء لا لاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تبينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال
فان قلت لا نسلم ان المسئلة اشكل من وقت الحج لانه ما تضيق الواجب في العام الاول حيث لم يجز عنه على قوله
ابي يوسف مع تعين الوقت العام الاول لاجتماع الفرض فيكون في العام الثاني اداء وما ثبت التوسع وجاز التاخير على
قول محمد تعين ان وقته حج الفرض بانه مات في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع
بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه ظرفا من الظرف والمعيار فلذا الا ان الاظهر
الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد قوله احترازا عن الموت يعني ان التعيين ثابت بعارض
خوف الموت لانه امر اصلي فاقر التعيين الثابت بالظرفية حرمة التاخير وحصول الاثم وعدم جواز النفل حجا قوله لكنه ليس بعبادة
فاذكر لا ذكرنا من ان الافعال لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف
والسعي والرمي لم يتقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يتقدر بالوقت
لم يكن الوقت معيارا فان قلت لا فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال
بعدم الطرد على عدم الوجود ولا يخفى ان مسلك التطوع بينة على ان الوقت ليس بمعيار من حيث ان الشبيه بالمعيار مدخل فيه
فلهذا ذكروه في مضمون الشرط الثالث كما ينبغي قوله فصل فان الكفار مخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اخر اصول
فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام الآخرة ايضا وجه القائلين انه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه
ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا للوجوب يعني من الشرائع التي هي طاعات الله فكان الخطاب بها موضوعا عنه
عندنا فلزم الايمان بالله تعالى كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل خاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه رأس اسباب
اهلية احكام الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضيا وقيل ان ترك الفعل بمنزلة الخطأ فان الصلوة غير صحيحة من
الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بالوجه الصحيح ان الكفار مخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان ودخول

ان ترجمة هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف
بوجوده دائما ام لا ثم صوّر المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة قوله وح الموافقون
لا اخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الاعتقاد اللزوم والاداء اما
لوجوب وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي
وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر الخاطبون بالاداء يحتمل السقوط والى ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة السرخسي
وهو الحق عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في لزوم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر الخلاف
في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكذا في الميزان وهو الموافق
لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف
هو الوجوب لوجوب المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تع ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة على
ما نوا المتفق وقد بينا ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تدل على
بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه بالفروع الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين لفرضية
الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز لا يثبت الا بدليل فان في الحجة في الاية لجواز ان يكونوا كافرين
اضافوا العذاب الى ترك الصلوة والزكاة لانه يجب على الله كما يجب عليهم كما في قوله تع والقوه ربنا ما كنا نعمل من سوء وغير
ذلك لو كون الاخبار من المؤمنين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم فلنا الاجماع على ان المراد تصورتهم فيما قالوا وظاهر شرعهم وهو
كان كذبا فالكان في الاية قائمة وترك التكذيب لما ثبت ان العقل مستقلا بكذبه كما في الايات المذكورة وهنا ليس كذلك وهو
عام لا يختص بالمؤمنين قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ثم فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل
عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير
الاتيان به ولا يستحق في العلامة على تقدير الترك فالكفار ان يتوصلوا الى ما هو به تحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب
وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وانما منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب
فكان قبل الايمان راسا الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطها وتبعا لوجوب الفروع الاترى ان السيد اذا امر العبد
بتزويج جارية لا يثبت الحرية بذلك فلما لم يكن كذلك ما ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه انه يثبت في ضمن الامر
بالفروع قوله وليس في سقوط العقاب مستلزم تخفيف جواب عن التمسك الثالث للفريق الاول يعني ان سقوط الطلب
بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف لكن لتحقق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول
بان المؤاخذة على ترك العبادة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اذ لا نم المؤاخذة على ترك العبادة
بل موضع النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وهو ما مضى كانت بناء الخطاب
ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب تعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رح انما هو لسقوط تعلق الخطاب
في حق المؤدي قوله لقوله تع ومن يكفر بالايمان الاية يفيد ان الكافر يخلد في النار من مات على كفره بدليل قوله تع ومن يرتد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات

بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو لتحقق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان
قوله والاستدلال الصحيح لما قال انه خرج بقوله تع ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في الشاذ ونذر الصوم
من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو حمل القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك
الفعل او طلب كف عن الفعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق
في الامر الى المتعلق بافعال المكلفين وذلك اعتقادهم اما ان يكون لنهي عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا
او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه
واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغيرها مما يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المنهي عنه الشرعي
هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او على الخصوص فيتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون
الشرع وزيد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة وهذا ذكر في المنهيات ايضا فهو وصف كون الزنا او الشرب
معصية لا يتحقق الا بالشرع فقبح الفعل بما يكون له وصف حسي يتحقق شرعي بان كان وشرائط تخصيصه اعتبار ان يكون
بحيث لو انتفى بعضها لم يبق الشارع ذلك النهي والحكم يحتمله كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمال وان في الفعل
الحسي الطهارة والسكنات والاجابة والقبول وقد يقال ان النهي ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلق شرعي والا فحسي
قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم على انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه
كما هو رأي الاشعري ولما علم ان النهي عن الفعل الحسي يدل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة
على على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان بمجاورة منفصل عنه فحلال والحسي
الفعل الشرعي على عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه على ترتب
عليه الاحكام ام لا فاما اصل الشارع وضع بعض الافعال الملقى احكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للتملك وقد يعرض ذلك
في بعض المواضع فيدل بقي في ذلك الموضع وذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مخالفا للثواب والبيع فاسدا لا يفيد الملك
او ارتفع ذلك الوضع فيما في حكم بارتفاع الوضع بجعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتناول الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل
الشرعي المنهي عنه ان ورد دليل على انه قبيح لعينه فباطل وان ورد على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان
وصفا قائما فهو عند ابي حنيفة باطل وعند الشافعي وان لم يرد الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند ابي حنيفة فهي حتى لا يترتب عليه الاحكام
وعند الشافعي صحيح باصله لكن لا يفيد بوصفه لعموم الدليل على ان القبح لوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال
مجرد في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عم نهى عن صوم يوم النحر ايام التشريق وهي لا يكون واجبا
من الزنا لغو لا يقبل للاصل لا يثبت ولا ادري لا نظر ومتفق ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود وثبت المقدور عليه
او خرجه حتى يكون العبد متمكنا من ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب باستدعاء خلاف الشرع
فانه لبيان ان الفعل لم يكن متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المنخول
ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما ذكرنا ذكر الفرق
في النواهي يبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دع الصلوة ايام اقرائك فانه نهي
النهي وحاصل ان الحكم الفعل باعتبار اللفظ في الامر والنهي لا نم اصبحا الا بالمعنى الشرعي وجوابه منع وعدم القطع

بان الطايف للانيت عما يتاه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمص فصل الكلام بعض التفصيل وحاول
الرد فالبيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب التوضيح ان وجود الفعل المشروع بامر من ينوي العبد
وباطلاق الشرع فبالنهي اتسع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد بان يعلم على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا الجوع
ما هو ركن الصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار واما صورته عبادة فالى الشارع في يوم النحر لما ازل اذن
الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي قرر من مطلق الصوم محل على جميع
والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك
من الفجر الى المغرب مع النية وهذا يتصور من العبد وقد رفعه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة
ولا يترتب عليها الثواب فحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المحرم عند الشرع الماهية
في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح والثاني بطلانه لو لم نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة
انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمتنع عنه لان المانع
المنع عنك والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصوم المعين
وللثانية المحصورة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه يمتنع لذاته
المنع والمنع لا يمنع المنع غير هذا المنع لا حاصل منع تحصيله لو لا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي جواب عن الام
للعموم لا استدلال على القضاء النهي للصحة وكلا القولين والنهي مقتضى النهي لكنه لا يصلح الالزام للعموم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل بالفعل المامور
ملازم للنهي وحاصل الكلام انه لو اريد بالصحة امكان الشيء الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع وغير ذلك فلا نزاع
فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وهو مفقود امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك والاباحة
لشيء على ما ذكر من ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة قوله فثبت على الوجه الذي ادعيناه من ان النهي يقتضي القبح
والنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح المجاور وهو لا يناف الصحة فيكون محافظة على
المقتضي وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه ويحكم ببطلان المنهي
عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعل لغوا عبثا قوله والبعض سلموا ذهب الحلوائي والجبائي وابو هاشم واحمد وابن داود في احدى
الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندنا
على لا يجب القضاء والحق ان لا تصح استدل القائلون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لجواز ان يكون ما هو به
لتقارن الامر والنهي والجواب بان اريد انه يجب الاتيان بما هو مفهوم المامور به فهو ممنوع اذ المامور به لا يكون الا معينا وهو
غير المامور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نم ان المنهي
عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به قوله ما يقتضيان لان طلب الشيء والنهي عن الشيء المامور به والمنهي عنه لذاته واما
المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض لا يتضادان ولا يلزم الامتناع لو لم يجز الامر والنهي لمن علم ذلك من حيث هذا الفعل
كون صلوة ولم يكونه غصبا كالمسيء اذا قال لعبده خط هذا الثوب في هذا المكان فاذا خاط ضربه تمثيلا بالخياطة و
عاصيا بكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء المنهي يكون قبيحا لعينه اي لنفسه اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه لشغل الكلام البه ولم يتم الشق
اي وجود جزء اخر منهي عنه لا موجود الى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذكر الجزء الاخر خارج عنه قلنا لان ذلك

ذكر الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون منهيا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى
قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى لنفسه
بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثل هذا لا يسمى في نفسه بالشرع والعقل اذ
الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجزئه لان الحسن ما يقابل الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب متقدم على وجود
جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا لم يقترنه على
انها مطلوبة للغير لما بينا اذ لا يسمى المامور به قوله واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته وبما هو مامور به بالعرض فلانا اذا
به المامور به مطلق لانه يقتضي الحسن المطلق قوله وعندنا اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح معنى
عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات او عدم خروجه عن العهدة بالثمرات المطلوبة منه في المعاملات
ولا نزاع في التسمية فانها بحسب اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج
وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه الاثر ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فيه في المعاملات
اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خلاف ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعلوا في الصلوة مجاوزا وفي الصوم
وصفا لازما كما سيجيء قوله كالبيع بالربا يعني شرطا لا تقتضيه العقد ولا احد المتعاقدين فيه اولا مقدور عليه وهو من اهل الاستحقاق
وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط فالنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن يصلح للفساد ولزومه بالشرط
امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربوا الى البيع بالربوا وهو الفضل
الخالي عن العوض وان فسر الربوا بالمعاوضة مال بمال من جنسه فهو احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
فهو عطف على البيع بالشرط الخالي الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بالذات وسيلة الى المقصود
اذ لا ينتفع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الات
الصناع فيبقى البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب بتاؤه بعينه او مثله او بقيمته والخمر وجب ابتذالها بالنص
فلم تكن متقومة كما تصلح الثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما يحل لمصالح الادمي ويجري فيه الشح
والمضنة قوله وصوم الايام المنهية اي العيدين وايام التشريق فانه فاسد للباطل لان الصوم انه مشروع لكونه امساكا مع
النية وقد ابتلي بمخالفة الله تعالى وهو موضوع للزم الصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبدليل ما قيل الامساك
لعلة الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين الحركة وبالعكس وفي الطريقة الحنفية ان النهي ورد عن الصوم
فصار فاسدا غير مشروع والنهي للمنهي للجواز الدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الكلام قبحه لغيره اذ لو
قبح لذاته لكان مشروعا وايضا فوايد الصوم اكثر دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام
كمثل المنظرات الثلث ولا جابة من حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحبة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة
يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب اذ الاصل في الصوم هو الاقل دون الكل لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضطرار الى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف

وذكر المظهر ان الحيض بمنزلة الفاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح
النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه قربة والمعصية في الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في نفس الصوم لا في نفس
اسمه والجابر على نفسه والحاصل ان الصوم حينئذ طاعة من وجه معصية من وجه فالنذر لها صحيح بالجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي
عنه بان نقول لله علي ان اصوم يوم النحر يصح نذره وروي عن ابي حنيفة رح كما قالت له علي ان اصوم ايام حيضي خلافا
لهما لو قال لله علي ان اصوم يوم قدوم فلان وفلان قدم ابنه او شتم امه فلا يجب فيه لعين المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتلخص ذلك ان
النذر الجائز بالقول وبالقول ما يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع الجائز بالفعل وبالفعل ما يمكن التمييز بين الجهتين
وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز كله بحالة التميز
بينهما قوله والصلوة تشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون
الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة
من قبيل الظرف وفي الطريقة الجيبية ان المركب قد يكون جزؤه كالظرف والاسم كالمظروف وقد لا يكون كالطيران والصوم
من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة للتقيد لا متناهية حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون الجزء منها
كونه صوما فكان ما العارضة انعدم مفرقا الطهارة والفتح المايلزم لانعدام انعقد للالزام عدما لما فيه من تقرير المعصية وهذا
حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير العقد مشروعا واجبا لكنه تمكن فيه عارض فيه الاخلال بالاداء بخلاف وجوب ترك المعصية فانه
قطعي فيتمكن جانب الترك كما يلزم القضاء بالاداء في الصلوة فان انواعا من القيام والقعود والركوع والسجود لا تحتمل
صلوة الجنازة ولم يتعبد بالسجود في الصلوة قبل ذلك كان عبادة محضة بحيث صيانتها والخروج عليها يكون المخرج عن ما مضى استمتاعا من
ابطال العمل وهو واجب فوجب ما يستحق تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية لان المنفي طاعة ومعصية واستمتاعا من المعصية اعني ابطال
العبادة وترك الخروج استمتاعا من معصية وهي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المنفي فاذا افسدها فقد افسد
عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل لا في الفرض فهو من الاوقات وانما مثل القضاء و
المنذورات المطلقة فلا ينادي في هذه الاوقات صلوة الفرض وصيامه لوجوبها بصفة الكمال قوله المكاتبة جمع مكاتبة وهو الملوك
على مال الصحيح وذكر في الابن الناصح مكاتب بغير تاء لكن بالتاء وهذا ملتوح به الا انه استعمل هذا الجمع قوله وليس الثمن ركن البيع
لانه وسيلة الى المبيع لان المقصود لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والا لزم تقدم الوسيلة على المقصود اصلا بل الدليل على انه ليس بركن هو
انه لا يصح بلا ذكر عدم الثمن المجهول مع عدم المبيع ثم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتقابض
بصفة البيع لا يصح شرعا والملاقح النكاح بغير شهود والبطلان لاي ان الثمن فيه لانه اذ لا نفي بهذا الان قوله عدم لا ناج الا بشهود
فالحق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب النفقة
والمهر بشبهة العقد وهي وجود صورته على محله لا بعد النكاح وما كان منا مفلة ان قال ان علا النفي في معنى النهي كقوله
فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين ابيكم الشيء الى جوابه ثم والتقوى
ان النكاح انما شرع للحل فروع بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة ويتبع الحل اجماعا فتنتفي مشروعيته ضرورة ان السبب
الشرعية انما تثبت الاحكام لا الاوامر خلاف البيع فانه شرع للملك فاستعمال الاستمتاع لا بانه فيه واما النكاح حال الاحرام و
الاعتكاف والحيض فلانا لم يبطل الظهور الشرعي الحال اعني بعد زوال موانع الصوارف لا بالنكاح البيع مشروع حلا لا استمتاع والصوم

والصوم للطاعة فيلزم بمطلقا اما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لا انا نقول البيع مشروع للملك وحل الاستمتاع
مبني عليه فلا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل ما مر
السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا
وذلك لان الامر بالزنا والغصب في استيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب
والاستيلاء الملك وسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب
المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي للدلالة فيدل
ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه والاشتغال من القبيح لعينه يفيد حكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة
مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان
ثم استشهاد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان غير البيع والنكاح اجريا لهما في الشرع شرائط خصوصية
لاحتياجهما كمنزلة الزنا والشرب وتبعه اورد في هذا المقام كون كل القرب والزنا موجبا للحرمة وعلى تقدير استقامة
ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وهاتان سكت عن جوابهما لمنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المؤمن
بالاجماع وبه عاف وما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار
المطلوبة بهما فاشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا لقاعدة قوله فان المعصية لا توجب الحرمة تاكيد وزيادة
دلالة على ان من الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نقيضا لقاعدة الملك والرخصة فقط واما حرمة المصاهرة
فلما فيها من ثبوت الحرمة والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا
وانعقد عليه الاجماع قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح
اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات
لانه ترك في حق النساء فروعه اقامة النسل كما سقط حصول البعضية في حق آدم عم فلذا صرح بذكر ابنائه وبناته وصاحب
الكنز الاطراف الابن والام ومنع تعديه بالاجداد والاجدادات والام والامهات لان حرمة المصاهرة ثبتت بالوطء وثبوتها لا تتعدى
الا الى الابن كذا حرمة ابا الواطئ وابناءه لا تتعدى الى الام حتى لا تحرم ام الزوجة او جدتها على ابي الزوج او جدته
فان قيل ثبت ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول تجيب بانه اذا وطئ الرجل مختلطة
في الرحم ماء الرجل ويصير ولدا واصلا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من الموطوءة واصوله
فاذا صار الماء انسانا تعدت البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر فاذا
الولد بكل له يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه تسرى في حق الموطوءة
خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا تعدى في حق الآباء قوله الاباء
معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف ولما بالحرمة الى الاصناف ثم لم يجر في السبب كالوطئ مثلا كونه حلالا او حراما لانه
خلق عن الولد وموجبين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قوله حرام زاد انه ولد من وطئ حرام لا يقال هو مخلوق
من مائين امتزاجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع فلا يكون مشروعا ولهذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على
تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج المائين والخلاف الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع

اختلف القائلون بالشيء فمنهم من ضم القول في امر الوجوب والندب فجعلها نبأ عن الضرورة او ترجيحا ومنهم من
خصص الوجوب فجعله نبأ عن الضرورة ترجيحا دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اقترن الضرورة بالحركة والسكون ومنهم
من قال ان عند الضرورة يكون نبأ عن الضرورة بعينها الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المص
ان ضرورة الماموربه ان كان ثبوتا للمنهي عنه يكون حراما والا فلا مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب
الماموربه فالضرورة المفوتة له يكون حراما وذكر الامام في سواء الضرورة وتعذر حتى لو امر بالخروج عن الدار فجاء ضيف يشتغل
القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حرفا لفوات الماموربه لكن التحقيق ان حرمة الخروج منها انما تكون من حيث انه
افراد ضرورة الماموربه وهو السكون في الدار لا من الامر للايمان بوجوب مع النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر
والنهي عن الشيء بالجزء اضرورة واضرار ذكر القيام مثلا يحصل بالقعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء
يدل على حرمة الشيء تبعا وعدم وجوب تركه وهذا فيما لا يتصور فيه نزاع قوله وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا تكتموا
ان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يلزم عدم الكتمان المتصور
بالنهي وقوله والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن ان يكفلن وحبس النفس من نكاح آخر ووطء آخر فيفيد
حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان
النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضد المنهي عنه لما لا يتم الا به وعدم العقد اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفي الحاشية
بنهي على عبارة اخرى وحينئذ ما ترى من الاقوال من القولين وعند الشافعي يجب على الاستيناف العدة بعد انقضاء الاولى
لان ما هو بالكف وذكر المدة تقوية للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخصين واحد في وقت
واحد كما اذا صوم يوم واحد اجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الجزاء من النكاح والوطء
لانها كانت ثابتة حالة النكاح والطلاق شرط لزوال الاثر الثابت اي ثبوت حكم بعد انقضاء المدة اذ لو
كان المقصود هو الكف لما كان للزوج او النكاح حراما في نفسه فلو لحق ينبغي ان لا يأثم الا بترك الكف لا بالزوج والنكاح
وبما كان المقصود هو الجزاء والترك تداخلت العدتان اذ لا استيناف واجتماع الجزاءات فيجوز ان تثبت حرمة الزوج والتزوج
موجبة الى انقضاء الاقراء وان تأتي الذي هو العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت لو احدها واحد انقضت عدة واحدة كما في
الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود من الامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين قوله
والماموربه القيام تفريع على ان ضد الماموربه اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام الماموربه
لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام ماموربا به في زمان معين حرم القعود فيه وهو لا يبطل معنا ما
تقدم لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب بل على ترك الواجب لنفسه لا لضده ولا يبطل قوله والامر تفريع على ان عدم
ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان الامر منهي عن لبس المخيط لا تركه اي من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك
لفوت المقصود وهو لا نقول هذا مبني على اعتبار ان من ضد القيام هو القعود والاضطجاع وهو لا يترك القيام فضد
لبس المخيط ليس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على الاصلين
مما سبق وذكر ان السجود على الطاهر ماموربه فاذا سجد على النجس لا يكون مؤديا لما هو ماموربه بل يجوز ان يسجد بعد ذلك
على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف وعند ما نفرنا على انه ماموربه بدوام التطهير فجميع الاركان كالقيام

من احرام وعدم ضد اعني عدم لبس الرداء او الازار فيكون لبس الازار منه
ليس بفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط
لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار
فيكون لبس الازار والرداء سنة لا واجبا لا يقال ضد
لبس المخيط

وقد مر ان ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولد الزنا
ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك قوله والملك
بالغصب قال قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على جبر ورد الضمان ملكا للمغصوب منه كما ثبت الملك قبله فلم ينفذ
بيع الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مغصوبا بل الغصب من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان
المتوقف على الخروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر دون الفوات وما ثبت شرطا
لحكم شرعي يكون حكميا وان لم يثبت وجوبه مقدما عليه فيدون تقدم الشرط المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل
مترتب عليه فلما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط القضاء بالقيمة
والولد يضمن بالقيمة وليس تبعا فلا يثبت فيه الملك خلافا للزوائد المتصلة والكسب فانه شيء محض يثبت بثبوت الاصل فان
قيل هذا بدل خلافه كما في التيمم لا يقال ملابسا كما في السعي فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما لا اعادة العمل الآتي
قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود
بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يدخل الاولاد
وان لم يدخل الاشقاء فيه فقد زال لا لوقت خرج عن ملك الموقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي
بالملك لجميع الصور لانه تندفع الضرورة باجتماع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد والحاجة الى دخوله
في ملك الغاصب لئلا يبطل حقه قوله او بنوا ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود
والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه خلف عن ذلك فالمدبر لتعذر اقدام الملك في العين فجعل بدلا عن التقاء
الذي حل بين كضمان العتق جعل بدلا عن العين عند احتمال الجاء وشرط الخلف تملك العين كما في القن والمجعل بدلا عنه
غير ملك المدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعني لانه لا دليل على كون الاستيلاء منه تابعا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت
الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان الزنى عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محترم التعرض مختصا
حق الشرع او حق العبد وعصمة اموال الناس ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وذلك بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب
بثبوت عصمة اموال الناس بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين فزمن النبي عم صار كون استيلاء عم على الاستيلاء عم على
الصيد وما كان هنا مظنة ان يقال لانه ان العصمة غير ثابتة في زعمهم لما لم يعرفون ذلك والمتحدون عنادا اشار الى جواب
آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلاء عم واحرازهم اياه بدار الحرب فقد
زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل عمد له حكم الاستدامة وحالة
البقاء فصار هو الاحراز بدار الحرب كان استولى على مال غير مصون ابتداء فملكه كالمسلم للصيد قوله وسوء المعصية ليس بمعنى
الدلالة والجلد بل الجاري على ما سبق قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس فليس الخلاف
في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في القطعيين للقطع بان صيغة الامر افعل و
صيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نهيا عن ضده لا
متضمنا له عقلا وقيل نهي وقيل متضمنه ثم اختلف قوم على هذا وقال آخرون هل النهي عن الشيء نفسه نهي وقيل متضمنه ثم اختلف

الامر

الجنس بل هو نوع وقد يكون مقوما للمقصود بالامر والتحمل فعل موجود اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع
نجس لا يجوز صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضوء وهو
لا يفسد وجه ذلك انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجس حقيقة وعرفا او تقويما كما اذا كان في كمه وضع الوضوء
نجس فان النجاسة تعد وصفا للمحمول باعتبار اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير كما هو وصف الارض صفة لها
ما اذا لم يكن الموضوع لازما فانه لا يقوى من القوة ثم الاخذ لطف الايمان في قوله انه الهتك للاعتبار قوله الركن الثالث
السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات المخافة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عم
غير القرآن من قول وتقرير الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عم الا انه بحث من كيفية
الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن كيفية الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو
محل الجواز وعن وصوله من الله الى الامة في المبدا وهو السماع او المشافهة وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن فرض الفعل
فيه وهو الطعن وما تعلق به نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحي وما يتعلق بالسنة السابق كتابه
من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في اربعة فصول قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف يدخل
مورد القسمة لان في السنة الامر والنهي والفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المقصود حقيقة بالتواتر وغيره مجاز
ومعنى اتصاف الامر والنهي بان الاخبار يكونه لكلام النبي عم متواترا ومعنى التواتر على ما يقتضي كلام ما يكون رواته في كل عصر قوما
لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عصر احتراز عن خبر قوم محصورين واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعض
من اشترط اثنين وعشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله لا يمكن تواطؤهم احتراز عن الكذب
عند الحنفيين تحرير الكلام ان المعتبر في كثرة الجمع الذين يحصل بهم ما يمنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع محصور يمكن
تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب
وليس شرطا في التواتر حتى لو اخبر جمع محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وايا مثل خبر اليهود بقتل عيسى وابا يهوديا
موسى فلا تواتر وحصول شرائطه في عدم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او بصرا حتى لو اخبر اهل اقليم على مسئلة
عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان خبر الجمع المحصور على شيء يمتنع لا يثبت
له وفي الامر به تباين الاماكن واختلافهم فاوهامهم تحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب ولكنهما اتفقوا
عليه حتى ثابت في نقل الاسفرايني يحيل الاتفاق على الكذب لما في سبب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب والاحتمال بان الجمع من اتفاق العلم
الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم المتباينة كالانبياء والاولياء يثبت الحكم النقيض اصلا وما فاك الا بالاخبار ثم حصول العلم
من التواتر ضروري لا يحتاج الى تركيب الحجة حتى اذا حصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجوان تركب المقدمات لا يناقض ذلك كما في بعض الضروريات
فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الكل نعم المنافاة بين الكل وليس الا الفرض الاحاد وجواز كذب الواحد يوجب
جواز كذب الجمع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواتر ما يناقض الاخبار عن انتفاء وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين
هذا الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لما في السنة والرافضة
اجيب عن الاول بانه تشكيك في الضروري فلا يسمع الجواب كما في السوفسطائية وتفصيله ان حكم الملة فيما يخالف حكم العادة الذي يمتنع البداهة

ولو نقل من الصحابة ويزعم الاستدلال بخبر الواحد وعلم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذكره وشاع من
غير نكير وذلك يوجب الاجماع باجماعهم على القول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بخبر
الواحد وما نقل من الكاريم بعض اخبار الآحاد وانما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع الريبة في الصحة قوله والاخبار
في احكام الآخرة الخ دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقريره الاول ان نقل خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب
القبر وتفاصيل الحشر والصراط والمثاب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل
من الفروع وتقريره الثاني خبر الواحد لما احتمل الصدق والكذب وبالعدالة ترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى
العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل جاز ان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع باليقين عند اخبار العدلين بها وجواب الاول وجهان احدهما
ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة ومنها خبر الواحد فيفيد الظن وذكره في التفاصيل والفروع
ومنها ما تواتر واتصل بالكتاب وهو قبل الى الاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب
العمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث
في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وهو غير العمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بما كلفنا به في كل منها قوله فصل
حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان مجروحا بالفسق يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فاما ان
يوافق قياسا فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حدوثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر طعن العمل به في القرن الثاني
لا يقبل وان ظهر فاما ان يشهد له السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد
البعض مع نقل الالتفات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا قوله وحديثه يقبل اي نقل خبر الراوي المعروف بالرواية والفقه
سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب بعض اصحاب الشافعي
الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجود الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف
وان ثبت بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر
ان ثبت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني والخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على تقديم الخبر بوجوه
الاول ان الخبر يفيد بأصله لا لذاته من حيث انه قول الرسول عم لا لمعنى لفظه والقياس يفيد لمعنى لفظه والثاني الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان
والكذب والقياس خلو باصله اي علته التي تبتنى عليها الحكم لا ولا تحتمل يقينا الا بنص او اجماع او لو امر عارض والشك الاتفاق
للاصل راجح على احتمال الاندراج على تقدير ثبوت العلة قطعا لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع
مانعا عنه فيكون طريق الاحتمال الى القياس اكثر فيكون خبر الواحد الذي لا يتطرق الاحتمال الا من طريق النقل ومن عارض لم يكن
الصحابة القياس بخبر متواتر الخ وان كان احادا غير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية
ومن الفقه ان خالف سنة الاقيسة التي لا تكون ثبوت اصولها بخبر او غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا
فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك
الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال مرور الصحابة نقل
الحديث بلفظه ولهذا نجد كثيرا من الاحاديث مشكل الراوي وانما استدل على النقل بالمعنى عند العلماء التقرير لفظ

لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس لخبر الواحد الغير المعروف الفقه
وقد نقل صاحب الكشف ما يدل على ان مذهب الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس تقديم تفضيل وما روي من استبعاد
ابن عباس رضه خبر ذي اليدين فالوضوء مما مست النار ليس تكذيبا للقياس بل استبعاد الذي لظهور خلافه وقد استدل
بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو موجود لم يرفع ما عدا خبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب وجوابه ان الاعتراض
في الآخر مبني على قياس يعارضه خبر الواحد والمسلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا
وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخصص بالخبر والقياس قوله مثل حديث المصراة من حديث عقبة والرد
الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالثمن وذكر الطعام مثلا ليطلب المشتري كثرة اللبن وقوله المص ليطلب المشتري سببا فيه نظر
وكذلك الخلة روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين
ثلاثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان الغرور بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عم من اعتق شقصا له في
عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا والا فما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل
فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان من الصورة ليست من ضمان
الغرور حتى لكنه يعرف العقد ظاهرا تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع اعترض على طلب الشاة مع تقرير ان يكون
مثلا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة الغرور الصريح ومنها الحكم ذكره المص وهو كلام في
الاسلام لان هذا الحديث نسخ الكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان الغرور بالمثل والقيمة واقله بعضهم بان المراد انه ناسخ
للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المص في فصل الاجماع
بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول
العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بالحديث وحديثه فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة
بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابة اسم لمن اشتهر بطول صحبته النبي عم على طريق التبع
له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمن رآه النبي عم سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون
كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول قوله فترفع بنفي الباء واصل الحديث يكبره قوله خالف القياس عند
وذلك لان الحد لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه الى ما لم يستوف
مقابلة عوضا كما لو طلق قبل الدخول بها وكذلك المبيع قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو ما قبله
ابن عباس رضه وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما ترك اللهم الا ان يجعل الاكثر هم الكل مع كونه مخالفا
للكتاب والسنة قوله قال عم خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره
خير فكيف التوفيق قلنا المراد خير القرون المذكورة بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بالنسبة شرف قرب العهد بالنبي عم
لزوم سيرة العدل والصدق واعتبار الماضي اولى وذلك على ما اشار اليه قوله عم ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة
الفوائد ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاولى خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب

وبيلة مع التقيد بزمان مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طرح السنة مع قرب الزمان قوله وشرط
الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الضابط الثبت ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان
لا يلزم عليه ولان الكافر ربما يكون مستبصرا على المعتمد ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن
الخصم ثم لو فسر العدالة بالمحافظة على دينه لدخل فيه ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر
والاصرار على الصغائر وقيل بعض الصغائر والمباحات التي تعاتب عليها التقوى ثانية التي تكسر قلبه
والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالطرق الدنية فلا خفاء في شمول الاسلام لان الكفر
اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما خرج الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط لا يخرج الضبط بهذا المعنى
لانه شرط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع و
ذاع من غير نكير الا ان علماء الفن صرحوا به في سائر كتب الاصول والبيان في الاسلام بقول وهو مبنى
في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذكر اما الامر يرجع الى نفس الطريق بكونه معارضا
للكتاب او المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما الامر يرجع الى الناقل كتفسق في العقل
كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما
لغير ذلك كخبر من العصاة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند
وان لم يذكر واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل فخبر الصادق وان لم يذكر
الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا باحد امور ثلثة ان يسنده غير راوي
مرسل آخر ويعلم ان غيلوهما مخالفة او كان بعضه قول صحابي او كان بعض قول اكثر اهل العلم او كان يعلم من حاله انه لا
يرسل الا برواية مقبولة فان قيل اشتراط اسناد غيره بطلان الحجة بالمنذر والا رجع الباقي ليس بشيء فما بدليل والمنضم
غير المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة الرجال فيقبل المرسل ويقول به وبانضمام امر الى امر
قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعند القبول بل يقدم على المسند استدل الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على
العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواية وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك
فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلثة اوجه الاول ما روي عنه انه فوق المسند الاول ارسال الصحابي وقبوله مع وجود
الواسطة والثاني ان الارسال اسناد والقول الذي له اسناد لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به
الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي
ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم
بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليتحمل الناقل الى الغير الشك الذي يحمله قول الناقل فالمرسل مقبول
اذ واجب للناقل خلافا للمعتزلة وقد يمنع جريان العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم مباشرته بالرواية وكثرة الاتصال وضبطه
الى العدول الحقيقي الى ما وثقه في ذلك المقال قوله ولا باس جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله جهل الراوي
بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم
يستفده من عدل وقد يقع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا قوله الا ترى انه اذا قال اخبرني ثقة

فيه فقيل له من يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل
وبمن لا اتهمه حسين بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه نظر لان الظاهر في خبر العدل وعلا
مستنكر تهمة راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لكان لقوله حفظت ام نسيت
صدقت ام كذبت معنى واتصالا خفاء فان الرواية الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث عارضها
وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله مع ولا يقبل ان ذاك كلام الرسول وهو مبين منه وسيجيء قوله وكحديث القضاء
بشاهد ويمين هو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا
الآية ولكن من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد محمول في حق ما هو شهادة فتفسيره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير
المجمل يكون بيانا ظاهرا ما يتناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا التفات
على ان ادنى ما يتبع به الريبة هو ميزان النوعان ولعل هو الادنى في الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه رفعا
يحتمل الاجمال والحصر فما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولكن قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان يكتبوا
وادنى معناه اقرب من اتقاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله واذكره في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر استدعاه
معاوية في الزمن بنا على خطائه كما لبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قوله وفيه الحديث المعنى لعل
الحديث انما امر مشروع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه كذا المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد
واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ما كانوا يقضون بشاهد الشاهد الواحد
ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فيما هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله وكحديث
المصراة مرجح في قوله مخالف لكتاب الله والقياس على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فيما نقل عنه قوله والمنفرد خبر الواحد معارضة الكتاب
لان الكتاب معلوم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الطلاق انما هو في عمومات الكتاب وظواهره
فمن يجعل ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته
ضرورة ان الظني يعمل بالقطعي فلا يتسخ الكتاب به ولا يراد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام
يكثر لكم الاحاديث من بعدي فما اتاكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب
بانه خبر واحد وقد خص منه البعض فيما عدا المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه تمامه فما خالف عموم قوله
تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته بركة بن وسيع وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين
الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر فيه من يعين الحديث وضعفه الزنادقة وابرز البخاري ابا داود صحيحه لابنه فالاولى
ان يكون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وقد قطعي
اجيب بانه يفيد علما ظنيا وهو قريب من اليقين والعام ليس بيقين بكونه خاصا فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على
تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر حديث البينة على المدعي ويجعل اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله
وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف
قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحمه الله اجاب بان هذا الحديث وارد على زيد بن عياش وهو مجهول لا يقبل

حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد جاء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان
لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف النبوة ولا نوعا آخر لوجود الحلاوة فيه وكلا الخلط مع الرقيق قوله لا اعتبار الاختلاف
على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود الحلاوة فيه وكلا الخلط مع الرقيق قوله لا اعتبار الاختلاف
الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم
اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر اختلاف بعض الاوصاف دون ما يكون موجبا لتبدل الاسم والمتنازع
في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب للزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان حمله للاستواء كون الوصف
ليس من صنع العباد قلنا نعم بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر قوله واما
بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه والمراد من اقسام الانقطاع
بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتاديته تعالى
النعم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم
عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر على ان الانقطاع بواسطة
معارضة الكتاب او المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل لا اما ما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي
انه لو صح هذا الحديث لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر معارضا
نعم الاصل هو الاشتهار لكن ربما اصل فلم يحدث وايضا ليس وجوب التبليغ لان يبلغ كل احد الى كل حدث الى كل احد بل على
الاحياء ولما قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر الآية واما حديث ابي هريرة فالشافعي عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل الحديث
احتجوا به على مثل معاوية ورد ومن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس رضي الله عنهما الا انه ظهر
رواية فيه سبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك خلاف ابن عمر
للجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والمثبت اثبات فيما لا يسعه الراوي كما
مثل انس وقد كان يقع خلف النبي عم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يفتتحون بسم الله الرحمن الرحيم وليس في انس سئل عن الجهر والاسرار فقال لا اذكر
هذه المسئلة والسابق ذكر ناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضوان الله عليهم فلانه
يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه منسوخ او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف
والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زينب بنت
رضي لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث والحق ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا لم
يتمسك به الاهالة قوله الا في العصر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فرع اصل وهو الاسلام
وفي غير العصر الاول المتوسط بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله
وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان
تاول الى ان يكفر كغلاة الروافض والمجسمة يطرح فلا خلاف في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والعدالة
على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله المشترط للكون اشكل

اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او عن
والمراد بخبر الواحد ولذا حصر الحلية في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد لما بينا على اليقين قوله
واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا
لعل راويا اخبرهم بذلك اشتبه على من نقل انه اخبرهم قوله لتمكن الشبهة وقد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون
خبر الواحد حجة بالاعلان بالدلائل القطعية وانما ثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الورود مقرر بالاعلان
والاعراض الذي فاثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية خرج الفاسق والمغفل وغيرهما وقيد الولاية خرج العبد
ومثل الصبي خرج بل من القيدين بل تقدم منهما بنا بين قوله صيانة لحقوق العباد يشترط الامور المذكورة
لما ثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او بتعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله لان
فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا تثبت الا كذا يتضمن الامر بحيث قوله فيما يجري
زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانه ينبئ عن كمال العلم لان المراد من علم المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله
عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر محترما عاملا بالغا يتمكن من تنفيذ القول
على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان الاطمئنان الغالب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد
ولان الشاهد الواحد لمعارضة البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة
بلا لا الفظ يشترط لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من الباب الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الغلط
ما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للتهمة بخلاف الصوم وهذا الظاهر ما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم
على ان العباد يمتنعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام لكن
ان امتناعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر في الاسلام في موضع
من كتابه ان اخبار المخبر يقبل في مثل الوكالة والمضاربة والمراد بها من هذا القسم التحري وفي موضع آخر انه يقبل التحري وهو المذكور في كلام
الشيخ ومحمد رحمه ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان
تفسيرا لما في الجامع فيشترط في الخبر بالوكالة والاذن وخلو العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بالوكيل
او باذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المجمع للشرائط
او لاخبار الوكالة وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المجمع للشرائط
يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان اي الخبر حاصله الزام من وجه دون وجه فقولنا يشترط اما العدد او الولاية
على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ الجمع حيث قال اذا اخبر المولى عاصبين واخبرا بذلك
على لم يرسل مولاه لم يكن خبرا في قياس قول ابي حنيفة رح حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه الغير فجعل بعضهم العدالة
للرجل وبعضهم للرجل فقال في الاصح لان للعدالة تاثيرا في الاطمئنان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة لكان ذكره
ضائعا وكذا لو قال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ
لانها ثابتة بالاسلام فلا حاجة الى ذكرها ادخل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عنده حينئذ لا يقبل خبر العبد
والمراة والصبي واما عند ما فالكل سواء الى كون هذا الزام قول الكل يميز كذا القسم الذي لا الزام فيه لكان المقبول والمقبول

جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى ان المحكي به قصور لعارضه عدم الالتزام فقط رعاية للجمع بين تعليل الاكتفاء
باحد الامرين الفرد او العدالة قوله وهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ومجموع مسموعاتي او
مروياتي او نحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا
يكفي مجرد اعطاء الكتاب بل انما يجوز بطريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل
السنن وانقطاعها فلذا كانت اخصه قوله ولذا لم يتمسك بجواب من قال ان السلف كانوا يعبرون الاجازة والمناولة
من غير علم المجاز له بما فيه قوله والاتم نفي ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على الامام قوله
والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة لان المقصود من الرواية الكتاب عند التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون
الرواية عن حفظ ثم ادعى الخطابي التزام مما يتعسر على غير النبي عم لاستيعاب زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام و
ذكره في المحصول ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو الذي لم يتذكر سماعه عن هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه
ذلك قوله وديوان القضاء هو الجمع من قطع القراطيس قال وقت الكتب حفظا وقد قال الديوان لجمع الحاكم قوله لقوله
تعالى اما انزل الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اقل كما مر ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية ما فيه
التنازل باللفظ لكونه افضل قوله والاخص من الجوامع الكلم هي بوصف الحديث الفاظه يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يخرج
عنه عادة تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان والضرر والاضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب
ان الكلام في جوامع الكلم في اللفظ بانه من الحديث لمعرفة الناقل عواقب الالفاظ والقول في جواز ذلك مثل ان يقول
رضي امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا او رخص وكذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله فما كان على ان يتبع المحدث
لا يلتبس معناه ولا طرق وجها متعددا على ما صرح به فخر الاسلام لا ما تحمل النبي عم على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله
حكمت عائشة رضي قد قال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بالاولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله
وان عمل الراوي خلاف ما روى قبل الرواية لا يخرج بلوازه اذا كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا الكلام في علم التاريخ لانه
جرى بين الاسقاط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة فرك شيئا ذكر بعضه وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها قوله لقصة
ذي اليدين موسى بن عبد الله وقد سمى بذلك لانه كان يعمل بالخشبة وقيل لطول يديه استدل بالقصة على رد المروي عنه
لا يكون حرجا وذلك ان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق
القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة ولكن في حكم الناسي لكلام
الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان
بمكة وحديث ذي اليدين بالمدينة لان راويه ابا هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهو متاخر
كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب نسبته الى
تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة فلا
تعارض فيبقى اصل الجواز بلا معارض وفيه نظر فانه ظاهر كلام المص بل كلام هذا الطراز فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب
ولا شعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الطلاق في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل بل ترجح احد ما علا
الاخر في الزم والعمر وان تساويا تساقطا لا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف لقصة عائشة وقد سمى ابن عباس

فصل

فصل

يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان حكم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا حيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان
من النسيان والاغفال وان الملازمة بين عمر وعائشة ضابط والقصة علالة لكونها وضبطه بنفس الابر تفع بالشك قوله ولم
يعمل بعمر فان قيل فروي ان عمر رضي نفى رجلا فلحق بالروم فترك الحد والله لا نفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان
حدا لحلف اذ لا يترك بالارتداد وفيه نظر لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والاحتجاج
ان قصة اعرابي وقعة في المسجد وقد نهى الاصحاب في الصلوة بحضرة موسى بالصحابة وامر النبي عم ابا هريرة بالاعلام
الوضوء والصلوة ليست اخص من حديث في تقريب العام في انا البكر بالبكر كره النبي عم ورواه عبادة بن الصامت
قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير الفقيه لا يقبل
لان العدالة اصل في ذلك مسلم نظرا الى العدالة والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح
ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح او موافق الملاف الحق
ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح وموافق الملاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن
شرعا مثل ركض الخيل في المزاحة على الحديث في الصوم وعلى الارسال والاستثناء من فروع الفقه وامثال ذلك قوله
فصل في العلة يعني الاحوال التي لم تقع فيها امر الجلية كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بالاجماع
فيكون خارجا عن الاقسام الاربعة والمباح الذي يعتدى به عن انه مباح لنا ايضا فعله هذا يصح عند المستدل به
في الخصوص والقرآن اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر قوله واجب وقوله ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بل الجبل
الوتر واجبا عليه صلعم لا مستحبا او فرضا والا لما ثبت عنه بدليل يكون قطعيا لاحتماله حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي
لانه لا يقر على الخطا اجماعا سيما قوله وموضعه من الصفايا ما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من
الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا من الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة
قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب من الغير قوله من غير قصد قال الامام شمس الائمة السرخسي رح اما الزلة
فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوطن القدم
الى الوضع والى الثبات بعد الوقوع ولكن يوجد القصد الى الشيء في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها تلاقي عن نوع تقصير لكن لا
الاحتراز عنه عند التثبت اما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى شيء مع العلم بحرمته قوله فيحمل المطلق اي الخالي عن قرينة
الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عم فيه لاربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق
على عدم الحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او توقف والاتباع ايضا وحاصل الاخيرين
الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا والاعتراض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة
من الفعل ونذمهم عليه فيكون حظرا او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا
بالحكم في حقهم لا يحتمل الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى
الثاني انا لا نمنع ان الامة في الاية منع الفعل والطريقة موضوعة في الفعل على ما سبق وعلى الثاني كما ان الاباحة ليست مجرد جواز
الفعل بل مع جواز الترك ولا نم انه يتيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انا لا نم
بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل على ان المراد مجرد جواز الفعل على النزاع للواقفية ويمكن ان يقال
في الجواب

لا يرد الاباحة بالمعنى المصطلح وثبت جواز الترك على الاصل قوله فعند البعض حفظ الوحي الناسخ لا الاجتهاد واستدل له
حرفا بقوله ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القي الى النبي بالبيان
اما لفظ او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانه نطق عن الهوى واستدل ايضا اشارة
بان الاجتهاد ظني الخطأ فلا يجوز الاعتذار به عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا يجوز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى
الجواب بان اجتهاده لا يخلو القرار على الخطأ فتقرير على اجتهاده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد ولهذا خص الجواب
عن استدلال الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله
تع واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف الجواب على الوحي وبين ما يجب عليه من الجواب اقتصار
في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار فيؤخر الاجتهاد حتى ان نزل الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل
واستدل على المختار بستة اوجه الاول وجوب الاجتهاد على العموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني وقوعه من غيره من الانبياء
كداود وسليمان عم ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع ادغام العلل النصوص
وكل من هو عالم بالمآخذ العلل في صورة الفرع الذي هو جزء العلة وذلك بالاجتهاد الخامس لزوم تشاور اصحابه في كثير من
الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتدريب الوجوه وتحرير الرأي اذ لولا ان تطييب قلوبهم فان يعمل بطائهم كان ذلك
ابتداء واستدل الاقل تطييبا وان على الماشكل الا ان ذلك اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فيه ابتداء فعلى لانه اقوى قوله
ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا المتقدمين بزمان الا ان يدل دليل على ان الشارع تبع للاقوام في الزمان ودليل الى
ما دعا اليه كلهم الابراهيم وهارون لموسى عم كما كان الاصل فيما للتصوص كان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب الايكة
وموسى عم فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل عدم النص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والاشخاص قوله وما ذكره الغير
تحقق بالاصول دفع لما اورد الفريق الثاني من اختصاص الاكثرين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم
تحقق بالاصول دفع لما اورد الفريق الثالث

فقال أجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله فقال إن شاء الله
فقد صح اتصال الاستثناء عن قوله غدا أجيبكم بأيام فالجواب عن الأول أن السكوت العارض لخلل ما ذكرنا من نحو تعب
أو شغل جمعا بين الأدلة وعن الثاني أن معناه إن شاء الله لا يلزم أن يعود إلى قوله غدا أجيبكم بل معناه أفعل ذلك إلا أن يشاء الله
لهما أقول إني فاعل غدا بمشيئة الله تعالى إن شاء الله كما يقال كل أفعل كذا وكذا فتقول إن شاء الله فعلى هذا يكون قول ابن
عباس على أن مراده أنه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب إليه البعض من جواز اتصال الاستثناء
بنية وإن لم يقع تلفظا فإن قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على إثبات شيء ونفيه في زمان واحد والتناقض تغيير
أنه لما وقع في الكلام الدال على أحد الأمرين لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك لأنا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا لكن على تقدير الشرط والصفة
مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بانتفائه على عدم دليل الثبوت على ما بين
في فصل مفهوم المخالفة فإن قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه أنه تفهم الإطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره يتبين الأمر
الذي كان المغير السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى أنه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد قال
أنه كان أولا للإيجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى أن هذا ما يصرح في بعض صور الشرط قوله واختلف في التخصيص
باللام المستقل أنه هل يصح متراخيا أم لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح ودفع التعميم لأن التخصيص باللام لا يكون إلا
بالمستقل وليس الخلاف في جواز قطع العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وإنما الخلاف في أنه تخصيص حتى يعمل العام به إلى
ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد تمت على أن اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص
مجرد اصطلاح مع أن العبرة في التخصيص عند الجمهور إنما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على أنه
لا يستقيم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بأن العام إذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل خاص يستعمل في خلافه كالمطلق
في المقيد والنكرة في المعين والظاهر أن استدلال الشافعية بقصة البقرة والألفاظ بقرة نكرة في الإثبات فلا يكون
من العموم في شيء وجه الاستدلال أنهم أمروا بذبح بقرة معينة مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وإنما قلنا إنهم
أمروا بذبح بقرة معينة لأن الضمير في قوله إنها بقرة صفراء راجع لو ثبت البقرة المأمور بذبحها وللقطع بأنهم لم يؤمروا
ثانيا بتجديد وبأن الاستثناء إنما يحسن بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحه كانت بقرة مطلقة كما
هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس رضي الله عنه ومورثي المفسرين لو ذبحوا أي بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم
وقوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون يدل على أنهم لم يكونوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تعنتا
وتعللا ثم نسخ الأمر المطلق وأمر بالمعين والحق أنه يؤدي إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا لأن الحكم
لهم العلم لواجب قبل السؤال والبيان والجواب لهم على أن الواجب بقرة مطلقة وإطلاق اللفظ كاف في العمل بذلك والتردد
إنما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى نوح عم فاسلك أي أدخل في السفينة من كل زوجين اثنين من الحيوان ذكرا وأنثى
فيها أي واو لأن ثم خص منه ابنه بقوله إنه ليس من أهلك قوله لأن مالك العقلاء مذهب البعض وجمهور الأمة على
أنها تعم العقلاء وغيرهم فإن قيل لو كان مالك غير العقلاء لما أورد ابن الزبعرى في السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة
ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب أنه إنما أورده تعنتا بطريق المجاز أو التغليب فإن أكثر معبوداتهم الباطلة جمادات

ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى أن تغليب الضاري من المجاز وقد روي أن النبي عم قال له أخجلك بلغة قومك أنما عنيت
أن ما لا يعقل يعمل ما يكون قوله أن الزمن سكت لدفع احتمال المجاز لا التخصيص العام قوله وأجمعوا على أن الاستثناء
متى تأخر أن التخصيص بالمستقل بيان تغيير عند الشافعي خلافا لأبي حنيفة ثم رد ذلك بأنه لا فرق بين التخصيص بالمستقل وبين
الاستثناء فإن كلا منهما بيان تغيير وإنما افترقا في جواز التراخي بناء على أن الاستقلال وعدمه وأقول المحققون من أصحاب
الشافعي على أن الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لأن المراد في الاستثناء مجموع الأول
لكن لا يتعلق الحكم إلا بعد إخراج البعض وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على أن المراد البعض قوله
فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء صدق في المتصل مجاز في المنقطع المراد بالاستثناء وأما لفظ
الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين لا اشتراك فالصواب أن نبين أولا إلى القسمين ثم نعرف كل واحد على حدة والمص
ذهب إلى أن لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من أقسام الاستثناء ثم التعارف في بيان التوهم أن الاستثناء هو الإخراج
عن متعدد بإلا وأخواتها وعلى المص عن ذكر إلى المتصل لأن الأصل إذا أريد الإخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج
وإن أريد الإخراج عن تناول اللفظ إياه وأنه باسم من اللفظ فلا إخراج لأن التناول باق بعده وإن أريد بالإخراج المنع
عن الدخول فهو مجاز بحسب أنه لازم عنه وأنت خبير بأن تعريفات الأدباء مشحونة بالمجاز على أن الدخول والخروج هنا
مجاز البتة لأن الدخول هو الحركة من الخارج إلى الداخل والخروج بالعكس قوله بإلا وأخواتها احتراز عن سائر أنواع التخصيص
على الجمع باعتبار أن أقل الجموع ثلاثة وتحقيق الشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فإن قيل يدخل في التعريف الوصف بالأغير
وسوى وغيرهما فلا أن يتحقق تناول صدر الكلام وعجزه في الاستثناء وإلا لا يتناول لعموم التناول قوله قالوا الحق
كون الاستثناء بيان تغيير أما التغيير فبالنظر إلى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء وأما البيان فبالنظر إلى أن المراد
أن المتكلم أراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الأول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء
هو الثبوت للكل فيشير إلى الثبوت للبعض وفيه بيان أن المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث
أنه رفع البعض وبيان من حيث أنه قرر الباقي قوله لفظ لو كيفية عملية قد يسبق إلى الفهم أن في الاستثناء المتصل
تناقضا من حيث أن قولك له زيد على عشرة إلا ثلاثة إثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها مرتين فاحتاجوا إلى كيفية تحمل
الاستثناء على ما يرد ذلك وحاصل أقوالهم في ثلاثة الأول أن العشرة مجاز في الكل بالسبعة والثلاثة قرينة الثاني أن المراد
بعشرة معنا إلى عشرة أفراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم أخرج من الثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم إلى العشرة
الخارج منها الثلاثة فلم يقع الإسناد إلا على سبعة الثالث أن المجموع أعني العشرة إلا الثلاثة موضوع بإزاء السبعة حتى كأنه وضع
لها إسناد مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة قوله مع فروع أخر من مسئلة الخلاف في أن الاستثناء من الإثبات
نفي هو أم لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الثلاثة إنما ليست علي وعند أبي حنيفة لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت
الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا الإثبات ولا نفي خلاف التخصيص بالمستقل فإنه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام إجماعا
قوله وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ أن الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على أن البعض غير ثابت بالأصل
حتى كأنه قيل له تسعة ولم يتعلق الكلام بالعشرة حتى لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله بيانا على ما ذكر
وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى أن أول الكلام إيجاب الكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء بالمواد على الخلاف

اعني الشرط والصفة والغاية
وبدل البعض والتخصيص بالمستقل
وإطلاق التخصيص ه

بيان ه

عن البعض حتى كأنه قال الا ثلثة فانها ليست على فلا يلزم الثلثة للاولى المفارقة لاول الكلام فيكون الاستثناء
قصرا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد كما في
طلاق الصبي والمجنون الا ان اطلاق الاستثناء بالنسبة اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة
فقط لزم اثبات ما ليس من مدلولات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة ولا مجازا لان اسم العدد
نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل ليكون مرجوحا فاستدل المص بهذا الجواب على ان مراد هم بكونه
بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث
قال ان استعمال المتكلم العشرة في السبعة مجاز الا واحدا قرينة المجاز قوله وقبله عطف على بعد الكلام اي اطلق العشرة على عشرة
افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجة قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول
بانه لا بد ان يراد بالعشرة كمال الثلث او السبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يكن الا سبعة فتعين الثاني وايضا لو
كان المراد عشرة بكمالها لاستمر من الصادق مثل قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث
خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الاول والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره خلافا لداود وقد اورد
في الاسلام ثلث حجج من قبل الرضي رحمه الله ان الاستثناء بعد بطريق المعارضة دون البيان فذهب المص الى القول
بانه بعد بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول وجعله حجة على المذهب الثاني تقريره الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم
المسكوت عنه لان اعدام الكلام اي القول بعدم الكلام الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للعيان خلاف وجود التكلم وعدم
حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض ممتنع حكمه في القدر المخصوص فهنا
يثبت الكلام بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان
اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى
مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا ذكر المسكوت عنه وتقرير الثالثة انه اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد
اي اقرار بوجود الباري تع ووحدته فلو لم يكن على الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار
بوجود الله تع بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تع ونفيها عما سواه لله ولا شك انه لو لم
يكن التوحيد وهو الاقرار بوجود الصانع حكما باسلامه واخراجه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر
فلا تقريره على وفق ما ذكره القوم احتجاجا على ان على الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد
سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حجة على اثباته وايضا ان الدليل على بطلان المذهبين الاخيرين تعين الاول
وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما
يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه ولا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى
وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام
للكلام بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم لسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاصل الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير الدليل
ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية
من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد ولكن كيف وهو مستثنى من المستثنى والمراد ما يتناوله اللفظ وهو الجارية كما

المراد

بكمالها لما سبق من ان الاستثناء عبارة عن مجموع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى
منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله لا المعنى المراد به الا بالاستعارة وقصد المتكلم لا يلزم الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد المندرجة تحت اللفظ
المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع فاكهة ان الاصوليا بان يراد بالاصابع الانامل وتخرج منه
الاصوليون انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لان الجارية نص في المجاز او اخرج المنصوص منها باعتبار انها مشتراة
الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه يعتبر اعتراض ان الحاجب عبر عن اشكال الصدر وتقريره اذا قلنا فاطلقوا بان من قال
اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم ان لا
استثناء النصف من الجارية تقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن وهكذا الى غير النهاية
وايضا انا فاطلقوا بان الصدر يصير دليلا على الجارية بكمالها لا الى نصفها بالقطع بان مدلول الجارية وضعا واحد وهو ما ذكر لكن
يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي فيصير بالمعنى المستعمل على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله والجواب اجاب
عن الاولى بان القول بان الاستثناء بعد بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور
وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لا يتصور حينئذ مدلوله من الكل لا يستعمل في غير حقيقته ولا مجاز له وبالجملة من هذا الضعيف بناء على ان
المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى جاز في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض معناه كما في ولو صح ان المراد
مجاز فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل ومنها يعرف بان يراد الكل ويكون تعلق بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا
دليل مستقل على المذهب الاول ولا بد من جعله جوابا عن حجة الاولى من تحاشي واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء
من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انه اصوليا اذ استخراج وتكلم بالباقي بعد التثنية اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام
عن ان يكون موجبا وتجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متنافيان فلا بد من الجمع بينهما على الاول على الجاز
وانما على المص من هذا الوجه لضعفه لان الاجماع اللازم ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم الباقي بوضعه وحقيقته واثباته
ونفي طلب اشارة عما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان مجيء صدر الكلام
ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت باشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بين الصيغة ولا يمكن النفي
لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب
الاول عما سبق من الدليل فيبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس نعم يجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون النفي
اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول لا على غيره وانما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات
وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرج
من العموم ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله وجه الجمع اي
طريق هذا الجمع باطلاق اللازم على الملزوم والملزوم على اللازم وذلك لان استثناء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه
لما تعلق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور لان حكم الصدر وهو عدم الصلوة
منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة الصلوة بطهور فقد ارتفع عن الصلوة حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم
الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم قالوا هو من النفي اثبات وبالعكس كما في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات

الطلاق على الاطلاق لجاز الاكل لما قلت للثاني على انه لا عذر لم يجب العشاء كما لو تيقنها ولكن عدم الوجوب على التبيين
نقض بانه الوجوب عليه بل العدم دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا
بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وهو ان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي موجودة وقد سبق
ان النكرة الموصوفة تعم عموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة المتصفة بالطهور
باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية وغير ذلك وهذا في غاية الفساد القطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما
للدليل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة لكن بحيث يحتاج الى شيء آخر غير ممتنع في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور
والقول بعموم النكرة الموصوفة تمامه فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بالاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
والثاني لا حجة ان من حلف لا يكلم رجلا عالما يحنث بكلام واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث
بمجالسة عالمين واكثرنا على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو الابعض لا الوقوع خلافا لمن قال لا اجالس الا رجلا على ان
القائلين بعموم النكرة الموصوفة يشترطون في العموم الاستغراق والثالث ان قوله لا صلوة يستلزم نفي معنى الصلوة
بجايزة والسلب الكلي ضد وجود الموضوع وقوة الكلام الى المعقول الحول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير
جايزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر
بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات بالاستثناء وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد وكان الاستثناء
من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصور بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة
حال اقترانها بالطهور وهو باطل ما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الاول والمستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق
بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت الحكم بخلافه وهو الجواز لا يلزم جواز كل صلوة متصفة بالطهور قلت الخروج على هذا التقدير
بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون فرد الا بطهور حالا والا لا صلوة جايزة فحلال
الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور يعني ان صلوة بغير جايزة الا في تلك الحالة فانها جايزة كما قيل ما جاءني القوم الا زيدا
يعني جاءني الكل الا زيدا من جهة ان الحكم المثبت حال الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس من جهة
ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا دليل عليه يتمسك فضلا عن تمسك كيف ولهم
النفي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول
ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما واما جاء فهو من ضرورة وقوعها في سياق النفي حتى جاز الاستثناء
فكان الموضوع لا يعم كعدم الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جايزة الا في حال الاقتران بالطهور فان قيل
فلا الحكم وثبت نقيضه ولو جاز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي كما علم ما جاءني احد الا كبا
فلا فان قيل حاصل السؤال انكم القائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان المعنى
لا اجالس كل عالم فيلزم هنا ايضا ان يصير كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا
قائلون بالعموم لكن لا يلزم منه الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزم منه عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم
بالجواز والعام لا يستلزم الخاص والحكم بجواز كل عالم خاص بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه بالعموم
انما حرم مجالسة كل عالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لم يسلم

لم يسلم العموم قاعدة عموم النكرة الموصوفة انما تثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزام وهو انه سلم ضرورة
القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يقترن بحكمين يوصلين بطريق الاستثناء كما في قوله لا نصف
ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فهنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة
للجواز والمأخوذ عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقرونة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر
لانه طريق ظني وقد عارضته الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل مفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية
لم يثبت الجواز استثناء الحكم لعموم شرطا او وجودا ممنوع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا
ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر قوله وهو اقوى دليل المخصص
يمنع كونه دليلا اذ لا دليل مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل
بقرينة عموم الطهور بما يصلح استثناء ومنه الاوجه ان قوله الا فطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون منقطعا
والاستثناء المفرغ متصل لانه مفرغ عما حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب لما بعده
ووصفه قوله واما الثالث التوجيه جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجود بطريق الاشارة اعتراف
بمذهب الخصم فانه لا يقتضي ان نفي الاثبات بطريق العبارة بعد ان يكون السوق لاجله بل تنتهي الى مدلول اللفظ ولزوم وجوده
بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يجد الامر الثاني للصالح موانعا بين الكل وهو خلاف الاجماع واجب
عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في مثل الصورة
لا لوجه اطراد لا تنافيه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم الاغلب وحكم باستلزامه على الظاهر
قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل قال ابن الحاجب ويرد على المذهب الثالث
بوجوه الاول انا قائلون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد
منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يكن مركبا من تلك الفاظ ولا مركب العرب جزء
الاول وموجب مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل ما رأيت غير الجارية كالاصنام الرابع ان اهل اللغة
اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى هذا يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار
المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وعلى وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فلانا لا نسلم ان لغة العرب لفظ
مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره واشال ذلك واما النقض فلان
مثل ابي عبد الله علم مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب فيه وسط بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورأيت ابا عبد الله
ومررت بابي عبد الله واما الحل فلانا ان لا نسلم انه ليس في لغة العرب مركب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين
لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وادوات الاستثناء اجزاء عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص عند ابطلك
وهو مركب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا
جيء بصيغة فعل بالنظر الى صيغة فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول والا لزم تركيب زيد مع قائم وجعل مركبا
فهم منه لكن ثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فان الوضع كلية ولئن لم يكن انه ليس في اللغة
مركب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء المركبات من كلمتين

او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ونطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى
انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف ملحق بعض انواعه قائم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي شيء اما يركب
من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب فيه وسط كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لان الكلمات ولا يكون الموضوع
كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير المستتر منه بمنزلة عوده
الى المبتدأ في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا الانباء الاخراج الجمع عليه لانه مما يقدح اذ لا
والمعاني الافرادية ليست كذلك في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فهو ابتداء ونقل ايه اللغة واما النقض
على مثلث قرنا فهو فرع ما ذكره الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعد التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا لكن يكون الكلمات المتعددة
بها اسماء الكسور وذلك انه قال ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستكرهة تعبيري وفروع عن كلام العرب لكن الجملة اسما
واخراجا عاد فيه حضر موت فانها مركبة منون نذا اسماء العدد فلا استكراه فيها لانا من باب التسمية بها حقة ان تكون كلمة كما قالوا
بنا بطشة وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا اخفاء في ان مثل عشرة الاثنة ليس
محكيا بالعوامل العاملة واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه في غاية الفساد لان ابن الحاجب لم يجوز
عنه حيث قال لا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص واما الثاني فليس بلازم لان المقصود
دفع التناقض التوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا
لغويا ليس مأخوذا على اجراء وقع فيه اختلاف ويصح ان يكون مخالفا للمذهبين الاولين لكنه لا ينافي بالمقصود لان المفردات مستعملة
في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد
افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فهو القول بان المجموع موضوع
للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بالتحقيق وهذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجازا للسبعة
لان العشرة التي اخرجت منها الثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست
السبعة بعشرة على حال الطلب اذ قيدها الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انا اربعة ضمت الى ثلثة وانا لست
باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مراد في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة وعشرة مجاز
بانا اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم
منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلول عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة الا على انه فيه وضعا واحدا كما يتصور على انه يعبر
عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسم الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه ولكن في العدد ظاهر فانه قد ينقص
عدد من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الله تعالى
بنت سبع واربع وثلث مجاز المتيم للشاق والمراد انت اربع عشر ولم يعبر عنه بغيرها كما قال العشرة جذر ومالها نصف
لثلثة وربع الاربعين وهكذا ينبغي ان يحمل المذهب الثاني والمذهب الثالث يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه
التي ابطلها المذهبين والله اعلم قوله يعتبر الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام يتنهى بالمستثنى اذ الاثبات
بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهائه الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى
ثابتا بدلالة اللفظ كالصدر لان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في الاستثناء المتصل
لا في المنقطع

المفرغ للقطع بان من الجائز ان يدخل ما ذكر والاخبار مسوق لاثبات حكم زيد وقيامه بالبلغ وجه واوكد حتى قالوا انه اكد على
ما كيد قوله حكم العرف تعريف العرف على ما مر ان الاستثناء نفي اثبات حكم مخالف للمصدر بطريق الاشارة دون العبارة
وهو الراجح عند الجمهور دون الاول لانه يثبت بطريق العبارة دون الثالث لانه لا يفيد اصلا لان الكلام في ثبوت هذا
العرف وفرق بين الوجود وغيره واما مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب
الاول ومن النفي وعرفت بما فيه وانه لا خلاف باختلاف المذهبين قوله وهذا ما سبق في القول بان الاستثناء
العددي بعد الثلث والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان فانهم ما وقفوا
للقصر مثل ما جاء الا زيد ان الاستثناء موضوع لغة التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى فلكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم
منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي المستثنى من حكم
المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصر الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات ولا نفي
في القول المستثنى وان كان يلزم الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة قوله
مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى مدخلا فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا
وحكما لان الاستثناء الصريح لفظي فيعتبر على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو قال له علي الف الا مائة وقع الاستثناء
عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيما قصدا حتى يقع
اخراجه منه فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنفي الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله حين الاول ان الخصومة
لما كانت مصورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالحال فدخل في الاقرار والانكار قصدا فصح استثناؤه
الاقرار موصولا لا منفصلا لانه بيان تغيير لا نفيا اذ اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو المنصوبة
لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا وكذا بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما
فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته في المنازعة والانكار وبجاز ان اريد مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على ان الوجه الاول
لمحمد رحمه الله مولانا بجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان والا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد بجاز
واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسود وكذلك دخول الانكار فيه ليس من حيث انه
معناه الحقيقي لا من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار لكنه
لما صار بجازا من مطلق الجواب دخل في ضمنه فيصح استثناؤه وامام عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل
الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذا الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بدلالة الوكالة بالخصومة وكذا بالانكار
فيكون استثناؤه من بابه استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان اثبت قصدا وح لا يتوقف
اخراج الانكار والا لزم ابطال الصيغة والا فيرد ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى لزم استثناء
الاقرار ايضا فلزم استثناء الشيء من نفسه قوله لا يستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ
الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع لكلام المص محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي تطلق عليها هذا اللفظ
مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء اطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وقد اورد على هذا الظاهر

ان الاستثناء لا قوله واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي واولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا الذين
منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد
جعل الخروج الاسلام وغير منقطع ويتنوه بوجهين الاول ما اختاره المص رح وهو المذكور في التلويح وحاصله ان المستثنى وان دخل
في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه اما موضوع الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا
بل انه المانع لذا لم يكن معنى الاستثناء الثبات على الفسق والدوام والا لا معنى للاتصال بل لا وجه للانقطاع الثاني ما يكون
في الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه اخبار عمن قام به الفسق والتائب
ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق الاستثناء
لكن لا على الوجه الاول لان التائب ليس بخارج ممن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف
والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لا يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من الاكثرية وهو الفسق في الجملة وان
لم يكن فاسقا في الحال واعترض المص رح بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك
وهم الذين يرمون المحصنات بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم فخروجهم عن حكم هو الفسق لانه قبل جميع الذين
فاسقون الا التائبين فحكم الكل التوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا اما على ان زيدا داخل في القوم فخرج عن حكم الانطلاق
فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه اللفظ او القوم او الضمير المستتر في المنطلقون بناء على انه اقرب وان على الصحة
فالمستثنى المذكور ليس الا ان المستثنى منه القوم بالبتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام انه زيد داخل في القوم الذي حكم عليهم
بالانطلاق فخرج من حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب عما اختاره عن هذا الاعتراض بكلام مختصر
ان الفاسق هنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدرت عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق
في الجملة ماضيا كان او حالا لكن اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة صدق الفسق بالتائب لكن المتصل ان يكون المستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد من الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين
فلا يكون مطلقوا فاذا يدل على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا يصح لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق
بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة ان القاذف والقذف فسق ولا يمكن منع دخول التائبين في الفاسقين لكون الذين كذا ومنع
عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر لتسليم وجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك الذين رمى المحصنات
يرمون وهو عام ليس بجيد لاحتمال ان الاطلاق على الذين لا فسق مع التوبة وكذا بمنع الاخراج لان دخول المستثنى فيما
ملك بمعتبر ثبوتا والمستثنى منه وهو اياه لكن يتنزل الورقة كيف ولعل الحكم له لمراعاة استثناء في الذين يرمون مثلا
للتائبين منهم لا يتحقق فيه الاستثناء التائبين فاسقون في الواقع وان العموم شامل بثبوت الفسق كما اذا لم يدخلوا
الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والاصل ان يكون في الاستثناء دخول المستثنى
في حكم المستثنى منه بحسب الدلالة اللفظية وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما تقول خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته وتمكن الجواب بان الظاهر
الاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع البتة لانه يجدد بعد ملاحظة
عدم الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وهو لا يجوز لاستلزامه المص لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون
ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي يطلق على اولئك الفاذفين والا لتبين حكمهم فان الاستثناء لا يجوز من

من المحكوم عليه يجوز من غير عكس قال بلام بلا تبين اغنيائهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحكم
لانا نقول فح يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء
منقطع مع انهم فاسقون لرجوع الاصحاب الاصحاب التوبة ولا يخفى انه خارج الى تكلف في التقدير اي حال توبة الذين
تابوا والا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان جعل الذين جر فاسقون لا اسم موصول وضميرا عائدا الى اولئك
وهو الذي والتي يكون استثناء مفرغا متصلا لا منقطعا قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض
بالواو فلا خلاف في جواز رجوعه الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي الى انه ظاهر
في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعض الى التفصيل وهو ان الاستثناء ان كان عقيب جملة واحدة فلا خلاف في العود الى الاخيرة
لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قرينة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى الجمل واولين اتصلوا به
باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة لانقطاعها
تصير بمنزلة ما بين المستثنى والمستثنى منه السكوت من بيان يصير الجميع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط
الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عملنا الى
الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمص رح اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم
توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر وكما كان ما نقله
ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجملة في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد تشريك الجمل التامة في الحكم على ما سبق
من ان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم وان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء
وهو تغيير الكلام الحكم له اولى قوله وهو في الحالة الاخيرة بعد اثبات المطالبة وقع فيها النزاع وكرر الكلام وما يأتي القذف
المتعلق بالجمل الثلث من فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون وكيف تؤمن من مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة لا
تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا ويمكن كونها معطوفة عليها لظهور ان في وجوب جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة
ولا تقبلوا وهو انها اسمية اخبارية ظاهرا الا انها في بيان حال القاذفين وجيء بهم غير محلية ان تكون جزاء للقذف وتنبيها
ولا تقبلوا فعلية طلبية تصلح جزاء للقذف وجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق
ولم يسقط عنه الجلد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد
عن التائب على ما هو الاصل عند من عرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ الكلام في الاخيرة ان قوله ولا تقبلوا معطوف على
فاجلدوا اللازم الشافعي رح لم يجعله من تمام الجملة بناء على انه لا يناسب الجلد لان المحدود يلزم على الامام اقامة الاخرة
عليه ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف فصار الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو
ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاعتذار
طلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله ثم اولئك هم الفاسقون جملة
مستأنفة مبتدأة غير واقعة في الجزاء بل هي لازالة المالكي يستبعد من غير ورود القذف سببا لوجوب العقوبة التي تنزل
بالشبهات مع ان القذف يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة مع انهم الفاسقون العاصون لتمكن منهم
العفة من غير ثابت حين يجلدوا عن اكتساب الشهادة فلا يستحقوا العقوبة صارفة والا يجوز ان يكون في موضع التعليل

لرد الشهادة حتى لو رد الشهادة بسبب الفسق وقبلت بعد التوبة لو زال الفسق لان العلة للعطف على الحكم بالواو ولا يزال
يذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعل العلة لاستحقاق العقوبة فان قبل الواو لمجرد الشيء والنظير دون
العطف على الحكم فلن يكون كذلك اذا جعلناه في موضع العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الرفع
اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تكون مفيدة وثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام لما دخله عموم الاجانب ولم يكن
على حقيقة الكلام بالعقد تراخى الحكم كمنع الجار وبالشرط ان هذا الحكم مراد ودليل الامام شمس الائمة السرخسي على انه بيان
تبديل لان مقتضى ثابت حرية الولد في الحال واستقراره فيه وان يكون علة لحكم ثبت فيه الشرط بعد ذلك ويتبين انه
ليس بعلة حقيقة ولا ايجاب للعتق بل هو من خلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه ان يكون اخبارا بالواجب
وذكر فخر الاسلام ان الاصل منهما منع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا في الكل
ولا في الحال والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في الحال قوله ولا يبطل البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على
ان تعتقه لان الشرط وهو كون نفعه له على ما سبق من ان الكلام على تسليم الشرط مع ان هذا الشرط لا يقتضيه العقد لان هذا التحجير
ليس مبقيا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والثاني اصل له شرط من جهة فافاد توزيع الثمن
فليس شرطا حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال
نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال
من وارث الى وارث وفي الشرع عبارة عن رفع الحكم الثابت بدليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي متقدم بخلافه حكمه ان حكم الدليل الشرعي
المتقدم في الخصوص لانه لا يكون منتهيا وخرج ورود الدليل الشرعي متضمنا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية لا ورد
خلاف حكمه ما يوافقه وثبوته فيه لا يرد المقارن بالصوم والصلوة وذكر الدليل الشرعي الكتاب والسنة قولا وفعلا وخرج
ذلك وخرج ما يكون بطريق الاثبات والاذهاب عن القلوب من غير دليل كذا في النسخ التلاوة فقط لان المتصور
تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول
وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ على الناسخ واليه ذهب من قال موجب الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
وجه لانه لا يكون فاسخا ترتفع عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر
لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فانا نقول لا رفع لما
نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظهر من التعلق بالمنفي بمعنى انه لولا الناسخ لكان وعقولنا تطلق المنوع
في المستقبل وبالناسخ ذلك التعلق المظنون قوله وما كان الشارع بيان النسخ بيان للامر بالنظر الى علم الله تعالى
وبالنظر الى علمنا حيث ارتفع ما كان الاصل كان عدمه قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ
النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد التنزيل بذلك النزاع في ورود النص يقتضي كما نحن فيه ما يقتضي نص
سابق على توقيت بل جاء على الاطلاق الذي فهم منه التأبيد ولهذا كان تنفي الحاجة عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها
كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء الاطلاق يفهم منه التأبيد والاختلاف ان قوله مع ما نسخ من آية الآية لا ينافي ذلك
بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى بشرع النبي عم اجابا الرجوع اليه نقضيان توقيت لحكم التوراة والانجيل
لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لعلمهما انه مؤقت او مؤبد لا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت

بي مطلقة فلم منها التأبيد فتبين بما يكون نسخا ولو سلم فقبل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا
في قوله اما القول القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عم فقالوا بكتابهم وقول نبيهم واذ عقلا فلان منها انه متواتر
اما الكتاب فانه قالوا انه في التوراة تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام بامره ما دامت السموات والارض
ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عم فانه قالوا عن موسى عم ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة
وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب ومنع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ واختلاف
الاحكام كيف ولم يبق في زمن خاتم النبوة عبرانيون يكون اخبارهم متواترا وخبرنا بعد شريعة موسى عم ما افتراه
ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عم ولو صح ذلك لما شرعه معارضتهم به مع حرصه على دفع رسالة محمد عم
والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه لو جاز كون النهي ما مورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لزاله
وهو عين التناقض لان النسخ للجواز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون حكمه تعبدا او لاختلاف
المصالح وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والبداء على الله تعالى فالمص
استدل اولا على ثبوت النسخ بما رد من جهة اليهود وغيرهم وموسى عم وعقلا بالاحكام الثابتة في شرائع آدم عم لكن يجوز
لا يرفع القول بها بعد شريعة موسى عم دليلا على بقاء الاحكام المذكورة كانت عارية بالاباحة الاصلية وان
الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت موضوعة لحكم مخصوص او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا
نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم يثبت عن دليل ظاهر بعد والاباحة الاصلية عدم الشريعة لا الدليل
لم يجز سواء يبقى خزمان من الارض فرفعها لا يكون نسخا لانه قال واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا
على ما ذكره الخصوم واشار قائلا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال
والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطابي لقائل ان قول الاعتراض انما هو على قول الاسلام و
هو قائل بان الاشياء ليس لها صفة ذاتية بل الوقت الوصف تما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني
لانه قائل بان الحق بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس الاستصحاب يكون دفعا للامر لا توجيها قوله واما عقلا اي
النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت لحكم الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او
الواجبة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل خلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمته مثل هذا حلال هذا
حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأبيدا لا توقيتا فان قيل
لم يثبت جميع التأبيد في الشرائع لجواز ان يحدث لكم تأبيد الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين
انتهاءه فيكون نسخا وحينئذ فلا يصح التأبيد والدوام واستمرار جميع الازمنة وان البعض مما لا مساغ له بدون الوحي
وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه بعض الازمنة من باب البداء وهو على التسليم هذا اذا كان التأبيد
هذا الحكم كالوجوب مثلا اما اذا قيل الواجب مثلا صوموا ابدا فلا يجوز نسخه افلا يزيد في الدلالة على حدوث التأبيد
على الدلالة قوله ثم ثم غلا على صوم يوم وهو مقابل للنسخ فان قيل التأبيد لغير الدوام والنسخ ينافيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة
بين الجانبين فجاز تقرير التأبيد وعدم ابدية التكليف كما لا منافاة بين الجانب صوم يوم بعينه والى الاوجد التكليف به في ذلك
الزمان كما لا يلزم من نسخ قبله وذلك كالمطلق يصوم يوم يقدم قبل ظهور التكليف ويعتقد ان قوله ثم ابدا على الاطلاق

من شهر رمضان الى الابد واجب البلد من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعد عدم استمراره
منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان صيغ رمضانات داخلة تحت هذا الخطاب والعامات انقطع الوجوب قطعا ولم
يكن نسخا لتعلق الوجوب بعين من الرمضانات وتناول الخطاب له ولا اصل له يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب
فقد تحقق الاول بلا بد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف يصح من اشتراط الاحكام
الشرعية تحت معرفة الحكم بوجوب تقديم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة في الدنيا وفيها قوله وذبح ابراهيم عم قرب
بعضهم الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ بفدائه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح
حتى ان الذبح كان مامورا به والفداء بذبح عظيم وفدينا بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح
لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وانها لم يكن الذبح مامورا به لا يصح شرعا وعادة اطلاقا لكلك واقدامه على الذبح وتقريره
الامر بذبح على الولد وتله للجبين اي الذي فلانه لو لم يشرع لكان تركه معصية فان قيل لعل ذبح الذبح ثابت لكنا لم نطلع عليه
قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم الجواب ان هذا النسخ ليس من قبيل الكمال
من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج بالقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من المانع واما كونه قبل الفعل فالنسخ
لا يكون الا كذلك اذ لا تصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين لا نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل
فان النسخ لا يتعلق على متقدم سابق بل الفرض اذا فرض ورود الامر بشيء قبل الجواز ان نسخ قبل ان يمضي من وقت العمل
الامر ما يتسع لفعل المامور به كما لو امر بالصلاة اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان
يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال اجمعوا من السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مضي وقت الجمعة والغد لا تجمعوا ولا تصوموا وقيل نعم
الى انه ليس نسخا اذ لا فرق بين الاثبات والاسقاط وانما هو استخلاف وجعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذا الفداء اصلا
يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه المكروه يقال فديك نفسي فيجب عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتبطا
ثم نسخ الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل يشترط ان الخلف
قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وعدم تقديم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة لجواز انا لا نم كونه نسخا والمانع
انما لو كان حكما شرعيا ولزم فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا
يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتا نسخا للوجوب قوله لا الاثبات لان شرط التعدي الى فرع الا نقض فيه قوله فلا نسخ في الاحكام
النبي عم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي والجواب ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب
الواقف بالاجماع المنعقد على ابي بكر رض وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص
على انها الثلث بالاخوين دون الاخوين فلنا نصيب الواقف انما سقط بالسقوط اسبابه لا الورود دليل شرعي يدل على ظاهره ودلالة النص
على عدم الحجب الاخوين شيئا على كون الذكور حجبة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر في الاسلام في باب الاجماع ان النسخ
الاجماع بالاجماع جائز فلانه اذا دل الاجماع لا ينعقد البتة خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما
ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا نسخ به لانه لا يكون الا
عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهور لاستدامة اجماعهم اذ لا اعلام الطائفة مع تزوم كونه على خلاف
النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع القياس فيما سلمنا لان شرط جواز القياس عدم مخالفة الاجماع

ولهذا لا يجوز ان يكون السنة بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول الامام
الاجماع الذي لا نص فيه خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجع الى النص الاول الذي جعله منسوخا به لا يقال لم يكون
الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول لجواز ان لا نعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا خلافا لاجماع المبني
عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصح ناسخا قوله والى هذا المعنى اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم الى ان الايصاء الذي
فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بمصالح العباد وعجزهم عن موفق تقادير فصار بيان المواريث كانه الايصاء ولذا
الفائدة قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثبوت بالقرآن نفاذ وصية الوارث انما هو بسبب شرعية
الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد قال ان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت
حق آخر بطريق آخر فلا يرفع الوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رح ان المبني بآية المواريث انما هو وجوب
الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عم لا وصية لوارث ضرورة ان اصل الوصية لكن للنفي ان جوازها ليس حكما شرعيا
بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب لمرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان
هذا مما يتلى في كتاب الله يعني ان حكم قوله فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس وهو منسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متلوا
متلوا كتوبة في المصاحف لكنه نقل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رض لولا اني اخشى ان يقال لا عمر في القرآن
ما ليس منه لاثبتت الشيخ والشيخة لرجما بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه
الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن ولو لا وجه التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس
فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة سواء لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه
الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا
قد ظهر انه ناسخ بالسنة حيث ان النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة
فيه بحث لعموم النزاع فان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قوله
حتى يلحق الله ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى احلنا لكم ازواجكم اللائي آتيتن اجورهن واشار الشيخ
ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على الاربع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد منزلة التابيد والبعدية المطلقة
يتناول الابد قوله وليس في ذلك من تلقاء نفسه فان قلت لجواز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى
له في الاجتهاد من غير تقريره على الخطأ قوله لا دليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل
فاذا سمعتم مني وقبل هذا الحديث عما قال كتاب الله تعالى على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ فلا يخفى
ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل الجزء النسخ الا في
حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بلفظه قوله قالوا وقد يرفعان ثم استطرادي يعني كما يرفع الحكم والتلاوة
بدليل شرعي حتى يكون منسوخا قد يرفعان بغير ذلك كمقتضيات الالفاظ بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه والاخبار انما تتناول ذلك
صوت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت
فلذا احال هذا البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله تدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي

اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد
اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع
بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثاله زيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم الخالفة فالحنفية
على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع
مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا الخامس ان
القاضي عبد الجبار الخامس ان غيرت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان
الزيادة ان رفعت حكما شرعيا او ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قوله بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان
والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت
حكم الشرع ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبت به الزيادة بل وان يكون مما يصلح ناسخا وهذا تفصيل المذهب على ما له اصول ابن
الحاجب والكلام عليه مواضع ثلاثة احدها انه لا خلاف في خروج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقول به فلا يتصور
رفعه وانت خبير بانه لا مواضع ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته والاختصار بالسكوت عما هو معلوم قوله لحكم المستثنى
الثاني ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة
الخمس والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم قال
صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث
لو لم يأت به كما قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف والحق ان هذا غاية تقييم في المثال الاول اذ لو فرض ان يكون التخيير ثلث
ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة
للجلد الزيادة عشرين من غير اعادة الثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير
وجوب شيء اخر عليه وان اقتصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب ومعنى بحيث يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم
فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل به الاقامة الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين
لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين
وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو
كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما والحاصل ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان
المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت
المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استيناف او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة
عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة لو غيرت المزيد عليه تغيرا فاحشا
بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجود كعدمه ووجب استيناف كزيادة ركعة على ركعتي
الخمس كان ذلك نسخا وكان كزيادة فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا كزيادة
التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء
وعزاه المزيد عليه الى عبد الجبار من عبارة الاحكام وهو معتمد الاصول انه قال فانما الخلاف ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه

الى عبد الجبار

عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل بالمزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استيناف كانت نسخا وان
قيل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استيناف والمخالف ضم شيء اخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكان زيادة
ثالث نسخا للتخيير تركها فظهر ان قول ابن الحاجب على ما بيناه قوله فانه ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم
يفسره هذا التفسير قوله ترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك
ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الفعل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء اخر ليس بنسخ لانه مستند الى العزم
الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الامرين معناه وجوب احدهما
لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عزم قيام غيرهما مقامها ثابت بحكم النص الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق
يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد جواز ما اشتمل
على القيد وسلم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الاخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد
يستلزم عدم الجواز بدون القيد حتى دل اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد ان العدم الاصلي هو لا يكون حكما شرعيا
قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم المخالف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا
لان وجوب الشيء وحرمة تركه يتبنى على عدم المخالف فيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انه الاجماع
والاجماع مثلا مخصص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركها موقوفة على عدم الخلف
وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحوهما على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف
على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير لما جعل الحكم التخيير من قبيل الاختلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين
شاهدين وبين التخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله لمعنى رجحان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور
لا على التعيين وفي الاستخلاف وامر معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا والوضوء الا ان الخلف
جعل كالمتعين ذكر الاصل حتى كانه لم يرتفع فلما لم يكن الاستخلاف شيئا خلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب الى الاعلى
قوله وقوله في رجل وامرأتان خرج مخرج الغالب فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بان الرجل
والبين رفقا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او المشهود
رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادة الحصار الاشهاد في النوعين لا يفيد حصر الحكم بان احدهما والبين والجواب ان قوله تعالى
فاستشهدوا بحيث يفيد حصر الشاهد وفرقه بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفريق بيان لجمع ما اريد بالجملة وايضا قد ذكر الحكم
عن القضاء الى ما يسر معناه من حضور الناس مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة
على انحصار الاشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يكفي عند التداين كمنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغيره ذكر قوله فلا يزاد
التغريب بقوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله ابدأوا بما بدأ الله
به وبقوله لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والزيادة
على الغسلات والوضوء على ما هو مذهب مالك على ما روي انه عليه السلام كان يتوالى في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة
الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام الا ان الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية
النية بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان الصلوة بقوله عليه السلام اعرابي يا خفاف في صلوته ثم صل

فانه لم يصل فان قيل كيف يدوم الخلاف والتعويل على الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا
يكون نسخا للاصل بخلاف الزيادة بطريق الفرضية يعني عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وهو الجانب بان خبر الناقلة والتعويل
مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب منا هو لوازم الصحة وعندهما اذ لا نزاع لهما في شيء من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت لم لا يزيد
تقريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الاخبار غريبة مع عموم البلوى ولانه طريق على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي
الناقلة تكون فرضا لانها لا تكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل به فلنصل قلت النزاع فيما اذا وقع فرضا لا فيما لم يقع فرضا كما اذا
اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يقع فرضا بالاجماع فان قلت لم يكون الناقلة فرضا وواجبا مع انها مستلزمان
ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا واجب من حيث خصوصية الناقلة وعند
تغاير المثبتين لا منافاة قوله لان الوضوء شرط للصلوة يعني ان اللام في كون الوضوء شرطا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية
بلا خلاف لما بينه العبادة عن العادة فلهذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد الغد يعني
انه لا يكون قربة بدونهما قوله يعني انه لا يجزئ الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا يعني ان يكون المصلي آثما
باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الناقلة ومع لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء
الصلوة التي هي الاصل الاتسبان ليس الاصل بقي الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومن عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة
الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة اجزاءه قوله ولم يجعل تلك الواجبات
يعني انه بانتفاء تركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب يعني اللازم بدليل ظني حيث لا يكفر
جاحده قوله اعلم ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع عافية من لطف الايام وذكر ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعد
فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مطمئنة الى فروع فقهه قوله الشركة في صدر الكلام وهو عند المضاربة فانه تصيص على
الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك مثل
فهو حكم المنطوق قوله بدلالة الحال المقام اي الذي من شاهد الكلام في الهادية لا الشارع والمجتهد وصاحب الهادية قوله وكذا السكوت
في موضع الحاجة كان الانسب ان يلتزم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان
الامر الذي بحاجة الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تقريره فهو ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت
البكر البالغة وجعل بيانا لحالها التي توجب ذلك السكوت هي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء
عن التكلم حاصلا بما من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب سكوته بانه هي الحياء فجعل سكوتها دليلا
على مانع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هي تعليل لكذا المعنى جعل
السكوت بيانا للرضا لاجل حال البكر توجب السكوت وهي الحياء من اظهار الرغبة في الرجال ومعنى حياء المعنى بانه جعل بيانا
للاجازة لاجل حال الموجب للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا الكلام جعل بيانا لثبوت الحق عليه والمراد به لاجل حال في الثاني
وهذا هو الموافق لما في مصدره من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم قوله كما لو اشترى عبدا فسكت حين يرى عبده يبيع يشتري
يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لقلة الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد مجبور شرعا قلنا يترجح جانب
الرضا بدلالة العرف والعادة فان من لا يرضى تصرف العبد يظهر الكراهة ويرد عليه والاطلاقات هذا القسم مندرج في القسم
الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي رحمه الله مجمله يعني ليس عطف الوزن على تنبيه الثاني

الحياء من الاجازة المبينة عن الرغبة في الرجال وعبارة فتح الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ه

قوله

لان مبنى العطف على المغايرة ومبنى التفسير على الاتحاد قوله لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل علي مائة
ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف مميزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب
حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكرارا فصورة عطف غير العدد ايضا يحمل عليه ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه
بقرينة المعطوف مما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة ورطل زيت او بالكيل مثل مائة
وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف نحو قوله علي مائة وعبدا او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يحمل
قياسه على مثل له علي مائة وثلثة دراهم مصارف آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم المعنى على ان موجبه الثبوت
في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة اللهم الا في السلم المفروض فلا يكون الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه
مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان الحذف في مثل مائة وثلثة ودراهم موجب المعطوف
اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف عليه اي تمييز مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف يعني ان المعطوف عليه يكون من جنس
المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد ثبت انه قياس في اللغة وان اريد استناد الحكم الى الشرع لم يكن من قبيل
البيان وايضا لا نم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف
عليه كالجزء والشرط فكذا التقدير يتوقف على المعطوف والمعطوف عليه لا بما فيهما في مائة وثلثة اثواب فلا يلائم مائة ودرهم فلا الا
في المعطوف فلا احتياج الى التغيير قوله الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم و
الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق
الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن
اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر عن اتفاق المجتهدين من هذه
زمان فانه اكثري وفائدة الاعتبار عابر وعلى تركه هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق
جميع المجتهدين الآن والكل ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالمقام والمطلق ابن الحاجب وغيره الامر المعتبر
الشرعي وغيره حتى اتباع اجماع الامة المجتهدين في امر دنيوي فهو امر شرعي وهو عليه لان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا
يفيد الوجوب والمعرف خصه بالشرعي نظرا منه الى ان الاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من
البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فالاجماع به قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا على الاستدلال
قد يكون مما لم يصرح به الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته قوله والبحث عما في امور ركنه
واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والثالث وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي
فلا نقال والتفاوت بين هذا وبين هذا الاعتبار مع قوله الاول في ركنه قوله ضرب امرأة بلحية ذوي ان امرأة غلب عنها
زوجها فبلغ خبرها فاتاها فجلس الرجال وتحدثن فاشخص ابا الشعثاء من ذكرها بلحيته من بيته اي ازلف لحيته واسقطه
قوله وقد يكون اي سكوت المجتهد الناظر وغيره كاعتقاد حقية لا مجتهدا او كون القائل اكبر سنا منه واعظم قدرا او فيما لا يكون
الخلاف حتى لو خرج مجتهد والحنفية والشافعية لم يعلم اعلام عن الخلاف مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا والا فلا سكوت على الرضا
الخلاف ثم لا في ان اشترط مضي مدة التامل كما يرفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين
او استقرار الخلاف وكذلك والحق ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان دون الادلة القطعية

وقد يكون حكماً متعلقاً بأكثر من محل واحد اما الاول
وهو ان يكون حكماً متعلقاً بمحل واحد

الاولين

فنقول الخلاف في القولين قد يكون حكماً متعلقاً بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما
في مسئلة القرء والجمع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث
يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة
ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفان الثبوت من احدهما بناء في الثبوت من الآخر
بحكم الشرع فاحد القول الثالث بطلانه لان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني
عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق
القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وفي الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان
وجوب احدهما بناء في وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا لبطلان الاجماع
السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزام ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه
اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الشاذ وهو ان
يكون الخلاف فيه حكماً متعلقاً بأكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور على وجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت
الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين
لا بمس المرأة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لكون
ابطالا لاجماع شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما
وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كثبوت الاب والجدة في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع
والا كان القول بجواز الفرق ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين دون
والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في تلك الصورتين فيكون اتفاقهما على الثبوت في صورة معينة او بالعدم فيها فيكون
اتفاقا على العدم في صورة معينة فيكون القول الثالث ابطالا لاجماع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا وتعدى من المسئلة
ومسئلة مساواة الاب والجد في الثلث الى ثلثين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان
لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث فان كلا من بيع الملاقيح مسئلة مجمع
عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحدث
قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها على كون القدر مع الجنس والآخر الطعم
مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي وحكم شرعي فان مدار الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب
البيان دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك الا بخطاب الشارع بل قد يستنبط ثم يمكن ان يقال ان
القولين اتفقا على ان الربوا في غير الجنس مما حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلة رفع لذلك قوله فالتطهير واجب لاجماع
قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهيرين يجب على وجه اما غسل المخرج فلان الوضوء اما غسل الاعضاء فلان
الشافعي لا يصدق ان احدهما واجب لاجماع قوله ولو فصل الكلام في الجملة تركيب من الحكمين في القولين ليس حكما
واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا جمعه والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض
بالخروج حكم واحد للشافعي بعد ان الاشتراك في امر واحد موهم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا فذلك بان
لكلام ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد موهم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا فذلك بان
لا يكون الشرك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وان
تنزل هذا الضابط الا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه بل يكون

قوله تعالى على العدد المعتبر الذي انتفى انتفاء الخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبارا ليس
بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي وهو بطلان صلوة من لمس وشك في الوضوء
ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر بالبال لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان
فما يكون متحدا لا الابدية منها اصلا وانما التغاير في العلة قوله وانما الاجماع المركب فاعلم ان هذا اي ما يسمى عدم القائل بالفصل
لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هو اي
البدعة الذي يزعم الناس انها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة
كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة ان لم يكن لاهوائه ولا لكلمة
بل ما فقيل لا يعتد بقوله فيما يختص فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لما اعتقد بقول اصحابه لا فلا كما ذكر
قوله لا يكفر بالخ الزيادة في صورة عدم تمام الاجماع بناء على انه خالف الاجماع قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو
اهل الاجتهاد وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من يجتهد فيها
بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فحملوا الخلاف المتقدم ما تقدم يعني فلا يكون على طريق الحق عن المالكية
دابة الناظرة بل على ان يعتقد حقيته ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صرح عن محمد رح انه لا يكفر
ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا
ينفذ عند محمد رح وروي الكرخي عن ابي حنيفة رح انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان قيد الشبهة حيث ذهب
كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يثبت اي لم يثبت دليلا يعتقد به ويعمل به وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه
لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بان المجانبة بالاجماع على معنى انه لما انتهى ذكر الحكم بانتهاء المصلحة وقع الله الجهد بين الناس
على القول الاخر ورفع الخلاف لان لم يعد طوائف الحكم ويترك المصلحة قوله وهو اي يثبت الحكم الى الحكم الشرعي اذ الحكم الشرعي لا
يثبت بيقين لان الاجماع لا يكون لو صح قول الرسول عم وجوبا في مصالح الدنيا لا يلزم الوقت التنقيح لحكم العام بامور ونهي
وقد كان يترك الامر او امر المرء بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدعوة جوز عالمه بعد تبدل المصلحة واما
الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه قطعيا فهو كفر جاحده وان كان ظنيا لا يكفر جاحده وقيل لا ولكن ان ظن العباد انه مستحل
علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا واما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت
الحكم بثبوتها بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضم الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم الا
يفهم بساق الى الحرام في الوعيد والا لم يحرم اتباع سبيلهم اذ لا يخرج عنها الا ترى ان ترك الاتباع غير سبيلهم قيد فلا يدخل اتباع غير سبيلهم الاجماع
سبيلهم فيلزم اجماعهم فان قيل الخط الغير مفيد لا يفيد العموم فلا يلزم حجية اتباع كل ما يخالف سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون
غير سبيل المؤمنين مباحا والتقريب فلنا بل عام بالاضافة الى الجنس لصحة الاستثناء القطعي او لو سلم فالاطلاق
قبل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو مجاز في الدين فيحمل على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اقرار
اولى من حمله على الدليل الذي يتقوى فلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفته حكم الله ايضا

اتباع غير سبيلهم يلزم

ايضا مستندا الى نصوص يلزم التكرار فان قيل لو لم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون
اجماعهم اليه فلا يخفى ذلك المتطلب بالدليل لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه
مما شاركه اليه الدليل مثل الايمان بالله وبنبوة موسى عم لا اتباعا لليهود وذلك كما حقق المؤمنون بالمجتهدين الموجودين
في عصره فان قيل جواز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو
الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة ابن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والالفاظ
دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم تعرف عنه قرينة وقد يقال ان
التمسك بالتواتر ووجوب العمل به انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل الخالية عن اتباع الظن واعترض المص بانه
يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم ويكون فيه العطف لتغاير المؤمنين وصحابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يجب
العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له فاثبت اتباع الرسول عم به ان حمل الكلام على التأسيس
اولى من حمله على التكرار وتغاير المؤمنين لا يوقع التكرار كما في قوله اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل
وهو ذلك قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين اعلاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم هذا ما لا حاجة اليه في الاستدلال
وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عم في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة
الرسول عم واطلاق الوعيد بها قرينتان فارقتان على ان اتباع ما اتى به واستمالة اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير
سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفاقي على بطلانه جمهور المتكلمين
من الاية على حجية الاجماع قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لجميع الامة العدالة وهي مقتضى الثبات على الحق والطريق
المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى الجانب الباطل ولا خفاء في ان ليست ثابتة لكل
واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالمعروف واللفظ مطلق يتناول الشاهد في الدنيا والاخرة فيجب
ان يكون قول الامة حقا صدقا ليحكم الخبر للشهادة على الناس قوله ولان الفضائل مجتمعة في التوسط فتوسط الامة
للخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احديها مبدأ ادراك المنافع والشوق الى الطرق العواقب والتمييز
بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النظرية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب
الملاذ من المأكل والمشارب وغيرهما وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال
والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وبحدوث اعتدال الحركة للاولى الكلية
وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فاتمات الفضائل لهذه الثلثة وما سوى ذلك اما مؤمن تفريعا وتركيبا
وكل منها محدود بطرفي افراط وتفريط عما يذم ويلتان اما الحكم فهي معرفة المنافع على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي
العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا او
افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كما لمة الشرائع نعوذ بالله من
علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما
الشجاعة فهي ايقاد السبعية المنافية للامور لتكون افراطها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور المهلكة
حتى تكون فعلا جميلا وحيا محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ولما

العقد في الفيادة البهيمية الناطقة ليكون تمرفاتها تابعة لانقياد الناطقة لتسلم عن استيعاب الهوى اياها واستخدام اللذات والمواد
للطاعة والجزاء الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتنزيلها الجنود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل
الشرع ايثارا الاخلاقية فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة من اجتماعها حالة متشابهة على الكمال
وهذا الاعتبار يعبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عم خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي
هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها التوجه البهيمة والسبعية كثرة البهيمية وقهرها ودفع النوع
المتوقع من اضمحلالها واشتراط التوسط في افعالها لئلا تستعيد الناطقة في مواتها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد تمثل
ذلك بفارس استروض مستعينا للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الطالب
بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الطبيعية اراد بها ما هو اعم من
البهيمية والسبعية وامّا الكلام فان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة تختلف بالاعتبارات ام قوى وكيفيات
للنفس الانسانية فوضوع علم آخر قوله واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية
قوله تعالى جرائية الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى يفرقكم الا اذنه وان الضلال في بعض الاحكام
بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا يناسب كون المؤمنين العاملين بالشرائع المختلفين للاوامر حجة الامم ولان
المعروف والمنكر لبناء على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد
لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك
جعلناكم الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا نفي فيه بل هو ما جوز ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة
الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين
من عصر قوله وما ذكر من الاخبار فقد استدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف علمائها
وكون كل منها جزء واحد قد تظافرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ
مجموع الخبر التواتر غير معلوم ولا في ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فاما اذا ذكر قد ذكر المص مانعا على قطعية
الاجماع بستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بالمالوين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا مشتركا
كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون منه ما خالف الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح لما كان لا يمكن
للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لبعض المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه
للمجتهدين وح لما كان يستنبط قطعا ويقينا لكل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا
باطل للزوم الفائدة فتعين استنباطه من جميع المجتهدين ولا دلالة في تعيين عدد معين من الاعصار فيجب اعتبار
عصر واحد وح لا يرجح البعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا لكل وبينة
عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب كون اجماع
لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا دل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي غاية يطلع
عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف
على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا الادراج حكم كل حادثة في القرآن والمص جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما

احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان
ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له
في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها
وثبوتها فحص الامر منزلة المتواترات والجزئيات قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية لقائل ان يقول هذا لا
يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب
العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون
قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه حجة قطعية لكونه بمنزلة الكل في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالاهداء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء بالجزئيات العلماء و
ايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والوقوع في غير الحق من النفس والشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا لو
اجري على ظاهره لزم ان الخطاء جماعة من العلماء فقد دلالة على انه يمتنع جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس
وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى نكر نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم صلعم ومعنى الهام الفجور والتقوى انهامها
وتعريف حالها والتمكين من الاتيان وسعى تزكيتها اعلاؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهل والفجور
وليس معنى الهامها الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس الناطقة فكيف يتبع المجتهدون من امة محمد صلعم
في عصر والتي من الحس كيف اذا استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما يصح
له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والجائي منه الوجه بالكتاب مما اتفق في آخر عصره ولا يوجد في الشرع
الفرقة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع الخلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا
دلالة للمجموع ايضا قطعيا قوله وايضا العلماء استدلالا جيدا لان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على
حجية الاجماع متواترة المعنى والمص قد منع ذلك ثم لما كان مناظره ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع
تواطئهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان اهل المدينة
حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة
او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه لما يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث
وما بعده فلا يكون اخص لا يقال اولئك على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم والجواب
ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع ثم الاجماع على مراتب فالاول
منزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية منزلة الخبر المشهور يفسق جاحده والثالثة لا يفسق جاحده لما فيه
من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل وعند جمهور الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا
حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع
القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا
اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف عن الصحابة رضي الله عنهم ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز
لجواز ان يترتب هذا الحكم الثابت بالاجماع فيرتفع الاجماع الاجماع على خلافه وما قال ان انعقاد الوحي يوجب

امتناع النسخ فيختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص قد نبه عن الحلاق لفظ النسخ الى لفظ النبوة
محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس في السند والنافل جميعها فثبت واجب
لانها سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل
او امارة لان عموم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الذهن بلا دليل خطأ ومنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل
من غير داع مستحيل عادة كالاجتماع على الاكل طعام واحد وقال بعض الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وجرمة
الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه
قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود
الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبرا واحدا فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وكذا وقع في
الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبرا واحدا ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه
قطعي فلا يبقى الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس بمبني على دليله الذي سنذكره بل هو
حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على ابطال مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع
الاجماع لتوافر دواعي ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا
قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب العلم
مقصودا فهو شيء من الصور اذ التاكيد ليس مقصودا اصليا بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم
بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو مفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة بحكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة والحكم
انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا الا ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فخالفت
البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات
الثابت محال قوله واما النافل فنقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد
يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدليل المذكور قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل
بخبر الواحد يثبت اجماعا وذلك بما نقل عن النبي صلى وما نقل عن الامة من الاجماع فلم يزل يعمل وجوب العمل به نقلا
اجماعا ولم يثبت بمجرد القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولنا القطع ببطلان من يتمسك به في حق
العمل واستدل بان نقل الظني بمختلف الواسطة من الناقل والنبي صلى يوجب العمل فنقل اولى واجيب بان خبر الواحد
انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والاصل القطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في نقل المجمع المسموع من النبي عليه السلام
حجة قطعا قوله الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها وفلان
لا يقاس بفلان اي لا يساويه وقد يقدر بعلى للتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة
الفرع للاصل في علة حكم وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله عوارض والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك
المحل لثبوته في محل آخر يقاس عليه فكان مفتقرا وذلك اصل الاحتياج اليه وابتناؤه عليه ولا يكون ذلك في كل شيء بل اذا كان
بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثله في الفرع اذ ثبوت حكم في الشخص
لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع

الفرع بعلة مستخرجة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف قوله
وسلم فيلزم عدم علية الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل لاستحالة صيرورة تعدد الاوصاف
متعددا في المحل فالمص زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وعن تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل
حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الثالثة نوقض بعض ما في التفصيل على تشبيه المبين قوله
والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تغير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما
على معرفة القياس قلت ليس تغير الاصل والفرع بل بيانا لما عدي عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يستمر مقيسا عليه
لا نفس الحكم ولا دليلا على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قيس النبيذ على البتر في حرمة الربوا فالاصل
هو البتر والفرع هو النبيذ لا بمعنى انه عليه في الحكم لانه يخرج على المعرف قياس المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره
والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس شيئا لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم لعلم المعلوم
ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية قوله لا تشعر بتعاقب في الاصل فيه نظر لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء تجاوز
الشيء ومعبرا عنه ولا شك ان التعدية في اصطلاح النحو مجاز او منقول واذ لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية
باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المحل بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان محلا بالنوع وذلك لا يتوقف
على ان يكون التعدية حقيقة هنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعض اصحابنا
ذكر في الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص بما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال
اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لم ينص فيه يثبت فيه بالغالب الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح
في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل لاثبات الحكم في الفرع فقد ذهب
المص الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويتحقق وهذا ظاهر وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس
ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات
الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس
اربعة الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن المانع انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره
من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده فانه قبل ان
ذكر في الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره والا فهو
ورثا الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شامل لما ان التعدية شرط العلم
بصحة القياس لا للقياس نفسه قوله وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع الذي
ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس وظاهر ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه قوله لان ثبت
الحكم هو الله تعالى وانما التعدية لانه يبنى على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا لما ذهب
اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الالهام الحق والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص او الاجماع او الوارد في
الاصل والقياس بان العموم لكل الفرع ومن اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الظاهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار
على ما ذكره الشيخ الامنصور ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر قوله واحترز بالظواهر

وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد قال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما يتعلق فيه بالقياس وما تعارضت فيه الآية وصيغة الامر تدل على الوجوب ومرة والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتعبد بعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل بالقياس صحيح في ظن زمان وجوابه ان اعتبار في معنى افعلوا الامر وعام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولكن اولى الابعاض بعض المجتهدين بالانزال والاجرة بالاحتمالات والامارات التمسك بشيء من النصوص **قوله** وقال الامر للاباحة الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للاشارة الى انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لا يتم على مفهوم الصفة ولم يكن بعض جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا حكم الاصل الاصل هو الجواز لذهب المصير الى ان الامر للاباحة باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للاباحة ان الامور واجب ولا الاستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراد ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة لانه قبل اذا بيع الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذ الرهن فراعوا القبض **قوله** وايضا حديث معاذ رضي الله عنه مشهور يثبت الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه قلت الاستنباط من النصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا فيما ادى الى تحريم الآية فهي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة ما شك النازع لبقاء اكثر الاحكام وهي التي تبنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة على الواحد حكم على الجماعة **قوله** وفروعنا في باب السنة احاديث تدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر تلقت حكم التواتر وهي انه صلى الله عليه وسلم كان يعمل بالقياس وتعامل وجه الاستدلال انه عم كان يذكر بعض الاحكام بعلها ولو لم يجز الاتيان بغير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد اجاب عنه بان ذكر الاحكام بعلها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلم بمواقعها ليوقع في الذهن ولا يلزم ان يكون لصحة القياس **قوله** وعلى الصحابة رضي الله عنهم اشار الى دليل حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان علمه بالتعيين وثانيهما ان علماء الصحابة مباحثهم فيه بتوجيه البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير ومنازعات واجماع على حجية القياس وبيانه ان عمر رضي الله عنه كان يقول اقضى من عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة اكثر مما انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بالقطع المخصوصة **قوله** لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت ونظر من الزبرجد مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما في مفهوم الشرط والصفة **قوله فصل** في شرائط القياس عشرة الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص

والاذعان من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او يعني انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية

اي القياس يعني انه ليس للعقل حق النظر على النظر لان الاحكام الشرعية خاصة اما لا يتناول عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لا يتناول سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب دليل المذهب الآخر ولم يتعرض للاول لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لا يلزم منه لا اللغو ولا الغرو ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وطبقاتها متناهية بجواز التنصيص عليها بالعمومات وقيل هو على انه جائز ثم اختلفوا فذهب الشهرستاني والغزالي الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع فقيل بدليل قطعي وقيل قطعي وهو شعور كلام المصنف استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه طولها من درة بيضاء ما بين السماء الى الارض وعرضها ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما يأتي عليه منه تنطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس وقرأ ابن عباس رضي الله عنه بنصب ويرفعه والنصب للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه ثم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تشكيك لحاجة الى ما ذكر من الجواب هو ان كل شيء فرض لو كان في القرآن معه وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا يناقض كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكلام في القرآن الا انه لا يعمل الا النبي صلى الله عليه وسلم او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ونورقه المجتهد **قوله** اولاد البنات ابن صبية بضم صاد مهملة اخذوا الجوائز ترتيب فولدت لهم اولادا غير ثنايا **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وان كانت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهلاك حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لجزم عن الاثبات بقطعي **قوله** خلاف امر الرب حاصله انا لا نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الشرع ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو اوكل به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ ويدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقة شيء الشيء بالشيء اتصل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالبناء وهل يمكن وجوده بغير صانع فاتصل بالعالم ولا يلزم احد من مثل اعتبر قبل الدرة بالحنطة قلنا لو سلم فدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما نحن فيه فالتعليل الدال على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان المعلل بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الغالب في ترتيب الشرط والجزاء الاقتضاء العلية الثابتة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون اياها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يحكم عليه الحكم لوجود المسبب على ان ما ذكر من النحو وتمامه يشكل فيه الا ترى من العلماء كيف يجعل من دلالة النص

فيكون حجة

وذلك كما اختص خزيمة رضي الله عنه من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر دون غيره
وفي عبارات الفقهاء خص النبي عم بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال
الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم اي تخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه حمل عليه
الشارع على القلب فلذا غير الخاص عبارة عن الاسلام الى قولهم لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد
خزيمة رضي الله عنه بقول احد من شهداء خزيمة خصه وذلك انه شهد للنبي صلعم في اداء الاعرابي عن ناقته على اختلاف الروايتين وذلك
التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه قوم من بين الحاضرين بجواز الشهادة للنبي صلعم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة
قوله وان لا يكون معدولا الى معدول لانه لا بد من المعدول ومعدول لازم ولا يجوز ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون
متعديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت
ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان هذا صوم الناسي في الاكل انما ثبت باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل
قوله وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ التقوم يثبت من التمول ولا تمول
بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآتوهن اجورهن وقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج وقوله صلعم اعطوا الاجير
حقه قبل ان يجف عرقه وجعل خبر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستغنى عنه لتحقق ان الشرط الثاني
مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل
معناه ولو امكن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وهذا اولى لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب
الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه
كرخص السفر او لا كقبول شهادة خزيمة وان كون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منوطا بالاوصاف
لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اعتبر العلة في الاصل
فذكر الواسطة ضائع وان لم يعتبر بطل احد القياسين لاستناده الى غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس بالذرة على الحنطة
في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم قيس شيء آخر على الذرة ولم يوجد فيه العلة التي الكيل وبنفس كان ذكر الذرة ضائعا
ولزم قياس على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير تعرض لانه يشترط في الفرع حكم الاصل من
اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم والمانع التعرض باعتبار المحل كما يجيء ضرورة ثبوته في الفرع قوله الى فرع متعلق
بمحذوف اي ان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر متعديا الى فرع مؤثر ويستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي
واما معنى فلانه لا بد اشتراط كون الفرع نظير الاصل والا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في فرع الصور لان معناه
انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى الفرع مؤثرا فيه حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا
وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى موجود فيه لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الموجود حقيقة سواء كان الوضع لغويا
او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العنب من المسكرات اجمع المالكية بالدوران والشافعي بالقياس الشرعي واجيب بانه
يشترط في الدوران صلاح العلية وهو ممنوع هنا فان من علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العلة
في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع هنا وترد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المص وبان النص
وجوابه ان الاسلم ان دعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا

عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رح من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتراكهما في ازالة الملك وما ذكره
من وجوب الحد على اللائط فانما هو بالقياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا الجارية المطلقة
بغير الثلاث وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وهنا بحث وهو ان الشرط
كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السارق على البيت في الحدوث بجامع النائب
وقياس كثير من الاغذية على الفضل في الحرمة بجامع الطعم وامثال ذلك مما ليس بشرعي لا يتوقف على كون حكم الاصل
شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة عليه وهذا ايضا ظاهر والتحقيق
ان ما اشترط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذا لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم
شرعي بالمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مسكر فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان طلبا
من القول خارجا عن الانتظام وما سبق يعلم ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وما ذكره
يظهر فيما اذا قاس النفي فاذا لم يكن المقيس بناء في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم
شرعي ولا النفي الاصلي الثبوتي بدون القياس وبالاجماع وقد يذكره كثير من المسائل والمراد بقول المناظر لا بد من بيان المقتضي
في الاصل وما ذكره لا يكون النفي حكما شرعيا وقد سبق تحقيق ذلك في فصل المطلق والمقيد قوله كمن لا حمل الى الاصل لا بد من اشتراط
مجازا عند الاكثر معناه المتفق في ذكر الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب تجاوز
العقل بشربها القوي وغير مطبوع عموم المجاز قوله وهي في الاصل مقيدة بعموم التساوي يعني ان الحرمة في الاصل حرمة تتعلق بالتساوي
بالكيل لان قبل فلا يثبت الحرمة في بيع المكيل بغيره وبيع الرقيق بالحنطة مع انا لا نسلم بالكيل المنافي بطلان الاخر بالكيل الفاجا
من ضم العدد وهو الكيل والطعم لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متساوية بالمساواة كيلا اعني قبل التفاضل والطعم قوله و
التساوي بالعدد غير معتبر شرعا في الكيلي لان التساوي بالوزن معتبر طبعا وعرفا في انتفاء الحرمة قوله لان عند الى عذر
المخاطبين على النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه البشر
قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد
الادلة كالاجماع من قاطع والى ما ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع
والقياس قوله فان كان كما لا يبطل كقياس الفضل العدد الخطاء والعين المقوس على المنقوش في ايجاب الكفارة فانه
خالف لما روي انه قال عم من اكبر لا كفارة فيه وعدم التقويم وفيه النفس بوجوه قوله وان لا يوجب حكم النص
فالاطعام يوجبه الفرض عاما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة يغير حكم النص وكذا
تغيير رقبة الكفارة بالمؤمنة تغير الاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد بتغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو
النص او حكم الاصل او غيره فان قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين وقوله تع او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل
بل حكم الفرع فح الحاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم تقرر دال على الحكم
المعدى او عدم ورود النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على الاجزاء بمجرد الاطعام على سبيل الاباحة
وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير النص حكم نص آخر لا يدل على ثبوت الحكم
في الفرع والاعادة وفيه نظر وعبر غير الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط

وكذا لان تغير حكم النص وانه باطل ثم مثل لهذه الاشياء وغيرها فصلا الى ان قال فيما تغير النص بالرأي فقول الشارحين ان هذا
لعموم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المؤدى من الاشياء انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل
قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي
السلم الحال فيما شاء الا وجل بالاجماع ودفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص
يدل على عموم مشروعية السلم الحال كما على عموم الغاية اتفاقا او الزاما ولا يجوز القياس لمغير حكم النص الا ان يخالفه المفهوم
بتخلف غير الواحد غير قادح في صحة القياس عند الشافعي رح وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم
فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة
حتى خلف عن ذلك الاصل اعني التسليم المؤجل يشمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه
وفي قياس السلم الحال عليه تغير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية
الحكم من غير تغير وقد علم ان معنى القائم للخلف مقام الاصل موجود في الخلف لكن هذا الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون خشية
لذلك لا تغيرا ويكون اولى بالجواز لكونه مشيرا الى الاصل دون الخلف وغيره لا يعارضه خلاف مقتضى اعني الاجل وربما
يجاب بان اقامة عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون تحريم العدم كالماء المستحق للشرب فيجوز
التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع وغيره من الاغراض فلا يتعين للحاجة الضرورية قوله واما
كان الكبير او جوز الوالي جوز دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغير حكم
النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في
تحريم ازالة العباد والجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذكر ان الزكوة عبادة والعبادة خالصة
حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء والا لصرفها اليهم ابتداء لحقهم والبداءة الى الاتم والاخذ ان حق الجميع متعلق لا بعينه
بنفس الشاة مثلا وانما يندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية ذكر على جواز
الاعطاء والقاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعكس ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها اسهل على من وجب عليه
الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل ويليه اليه اوصل ولكونها معيارا للقدر الواجب اذ يعرف القيمة فان قيل
اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما وجه التعليل بالحاجة اجيب ان التعليل لمانع
حكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت
بالنص الدال على وجوب الشاة لان المادة صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة
من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا فان التصرفات انما تعرف شرعا بصلاحية المحل محلا
للبيع دون الحر والمالكان هذا حكم شرعي علقناه بالحاجة الى حاجة الفقير الى الشاة او كونها دافعة لحاجة الفقير لكن
الحرية الشاة فعلا صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى الحرية شرعي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان هذا حكم هو
وجوب الشاة واخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا
الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغير لنص الدال على وجوب الشاة فلا يكون بالنص
اي بدلالة النص الا بما يحقق الفقر او هذا التغير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه الغاء لذلك

ذكر الحكم الآخر تغير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغير مع التعليل لا بالتعليل
والمتبع هو التغير بالتعليل لا مع قوله بالنص خبر صار وجائيا حال او خبر بالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المص
صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية هو العلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث
جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقويم اورد بما شرحناه على ان العلة قد تعتبر من جانب المكلف وهي الحاجة وقد
تعتبر من جانب الواجب وهي التقويم وان المستدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقويم وان تعتبر
مالية القيمة فيحصل بالتقويم والمقصود وهو صلاح مرفق الشاة وغيرها فان قلت كلام النص الدال على وجوب
الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح بدل الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل
قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل
على صلاحية القيمة والى تقويم الصرف بعد ما كانت من الصلاحية باطلة في الامم السالفة فلا جانب الشاة بعد ما كان معناه
الامر صرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة اولى لتقويم صالحا للصرف وذكر بالتعليل
مع قيد من الاشعار بان الاستبدال انما لجواز ما يقوم به دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير وان ملك بقيمة الزكوة لم يجز على
ان الصدقة تقع قليلة تعالى ابتداء والفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى الا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا فرع الشاة مثلا
ثبت لها الامرين بالنص والقيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على
ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لان يلحق الفقراء وقد اجاب وهو
الدراهم والدنانير الخلوة عنها لا انها على الاطلاق ووسيلة الى الدراهم قوله وذكر الاصناف في السوال انكم
جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على امر فيما الى الآن علة الحاجة وفي هذا التعليل تغير للنص الدال على كون الزكوة
حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة حق الله
حق الله تعالى اعتبارا وانما تصير للفقراء بالاعطاء اليهم فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احتاج الى ذلك على تقدير
كون اللام للعاقبة بما يعد لا يضاف اليه الاعتراض الوارد من القرابين وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على
ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير يعني انه يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف
اليهم او لم يصرف فيما لو صرف الى البعض لا يتعين كون الكل مصارف وانما يلزم التغير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة
ملك جميع الاصناف لتكون صرفا الى البعض صرف كل شخص الى غيره ثم تقرير المص للخلو عن ضعف لانه قد سبق ان مطلق
الجمعية وقوف الحكم على الجنسية لا تكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجمع مطلق
الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا في العبارة شائع وايضا المطلوب هنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا
يتنافى بكون الفقراء للجمعية الجنسية فلا يدخل ما ذكره من ان الفقراء الجنس فاثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لو لم
ان يلزم الحكم بطلان الجمعية الجنس وبقي كون الزكوة ملكا لاجناس المذكورة ولا مرفع له الا ما ذكرنا قوله على ان الاصل
هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء بلزم بطلان مذهب الشافعي في علة لا يقول بوجوب الصرف الى جميعهم فلو
كان صنف الى جميعهم فان قلت اذا كان الاستغراق كان المخالف صدقة الفقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع
على الجمع قلت لانه تعالى ان من الاستغراق والشمول والاحاطة بجميع الجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام

الاما وبالاما وفابطلاذلك ايضا وسكت عما عوظا مر البطلان قوله واستعمال الماء الازالة النجاسة يعني ان المقصود
هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الازالة حاصلة للازالة حكم شرعي
معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مايشاركه فذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الماء بالملاقاة
والا لما وجدت الازالة بالزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل مبنية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه جميع
المايعات المزيلة في رفع الحدث قلت الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس معقولا اذ الغضب طاهر
لا يحل شيء وشرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يباح تحقيقه ولا يحل به
جرح بخلاف سائر المايعات وتحقيقه نظرا اما ولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض
برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالمعقول والصلاة ان غير المعقول هو الاقتصار على الاصل
الاربعة واما الحدث فمعقول قلت ما في جوابه لبحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء طهور بطبعه لم تحدث فيه معنى
لا يعقل فلا احتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث لان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة
فيفتقر الى النية فان قيل فليكن رفع الخبث وازالته بالماء معقولا لانه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء بالملاقاة
قلت لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا يتحول الى ما يصل اليه الرسول
الشيء الخ قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل المعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لوجود الطاهرية وقوة الازالة وشرعه نوف
وشموله خرجه فيزول به الحدث والخبث جميعا كما في سائر المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به
الخبث لا باعتبار الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا قوله ويستدل بالعلامة وهي ما يعرف به
وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجود ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف
الحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبط عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متفرعة
عن طلب علية المتأخر عن معرفة الحكم فلو عرفت الحكم بالعلة لكان العلة بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف
للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل بما مثلان يشتركان في
الماهية ولوازمها قلنا لا يبعد ان يكون احدهما اعلى من الآخر بعارض قوله لان في الوجوب الحادث تابعا لان نقول الوجوب
الحادث على ما زعمتم اثر الخطاب القديم فيه اثر حكم يترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالخطاب القديم
ويكون موثرا في العلة تاثيرا في تعلق الخطاب بافعال العباد قوله ولا من جعل العلل العقلية موثرة بذاتها بل
العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يدل على
عاقل لان من اعراض وافعال لا يتصور منها الجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذاتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص عند
القتل العمد العدوان من غير توقف على الباعث من موجب كذا لكن ما يحتمل عندهم انه علة قوله لكن وجود ذلك الشيء
يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية كما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها
الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامهم ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه
يوجد الحكم عقيبه باعتبار الشرع فقبل ورود الشرع الحكم بالعلة فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء قوله الثاني عدل بالنية
البناء على ان الموجب للاحكام هو الله تعالى لا الاسباب كما كان فيما مضى وهي عاجزة وعن ذلك شرع العلل موجبات

موجبات للاحكام حق العلل ونسب الايجاب اليها مجاز بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة
النبي عم باتباع الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عم بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم لانتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول ان الوصف
الذي يفضي الى جلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا يوصف بالذي او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون
طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم للافعال العقلاء في العادات والاول قول من جعل الاحكام الثابتة
بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه المناسب ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا
الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا والاول ان مذهب الجمهور من ان العقل العدم الخاص
وصف مناسب لوجوب القصاص والاسلام طهرة الخ ونحو ذلك مما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذا التفسير
اذ ليس القتل مثلا ما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء لا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا
قال المص وقد ذكروا ان المناسب تاحقيقي واما اقناعي فاحالة على الغير لانه لا يستقيم على تفسير المص بما على التقييد
الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم عليه وقوع
ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مضرة فانه يلزم من ترتب
وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم
في القصاص حيوة ويمكن ان يقال ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى ان المناسب هو الذي اذا عرض على العقل ان يلزم
من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لقبله والتاعدل عليه الآمدي لانه انما يصلح للناظر المناظر اذ يقال
لخصمه لم لا يستقل عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ولكن ان
يقال المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا فذكر على اربعة مذاهب
فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى
يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من سائر الاوصاف وهو مذهب
الشافعي رحمه الله واشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص
التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتميز من دليل يدل على ان هذا
النص الذي نريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر هو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع
دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص
موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة
التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل انما يجري في الاوصاف وهو
محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة وانما
بالبعض وهو باطل لان كل وصف يحتمله المجتهد يحتمل العلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل على
البعض فان قيل هنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا ان اراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع

الحال اذ ما بين الشيئين الا وبينهما مشاركة في وصف او يراد لكل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض
الى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلا لم يتوقف هنا لهذا الوجه الثالث ان الادلة
قايمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل مع الاصل ولا يمكن بالاول ولا بالبعض دون البعض
لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع لما لو نص او اجماع او معارضة او ضابط ووجه الثالث انه لا
يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب جر القياس وعدم الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد
يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض ايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم
على ان علة الحكم هو البعض دون الجزء او الكل والواحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل
لا ينافي كون الاصل هو التعليل فلهذا لم يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل
الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية و
لا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت
في الاصل ويدل على ذلك ما ذكرتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي رحمه الله بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين
قوله اي نظير الاصل المذكور فقوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد لان قوله صلى الله عليه وسلم يوجب
التعيين لان البداية التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا
والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لا شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف
تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا
وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه
مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف فعلم ان التعيين
ثبت باجماع على التعدية وجوب التعيين الى غير النقدين لكن نقيس الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب
ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى تتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبني تعدية وجوب
المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من الربوا النسيئة وهو مبني تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على
النسيئة وحقيقة الربوا لا يثبت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النقد في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل
وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع لا النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الربوا في النسيئة وان النبي عليه السلام نهى عن بيع الربوا والربوا
والمراد بالربوا شبهة الربوا وهو بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النقد معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا و
قد يكون تعليلا آخر ويسمى بالاخرة الاصل واجماع قطعا للنسل وليس في الظاهر ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر
حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المص من لزوم النسل واستغنا بعض التعليلات عن كون النص معللا وقوله
جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه لما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره
ثبت كون النص معللا في الجملة فرد ان انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المتعدي منه او لجنسه وعلة الجنس علة النوع وتسامحا
ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور قوله هذا ما قالوا
انما قال كذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل بربوا النسيئة لا في كون النص من النصوص المعللة في

في الجملة ولا حاجة الى اثباته في المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد تقدم الاشارة
من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال
ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرائط اخر بعضها في العلة وهي ان تكون وصفا لازما جالبا منصوصا عليه
ليس تركيبا لا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان المتلازمين يوجدان معا والجواب ان العبرة صلاحية الحكم للاضافة اليه ولا
بالحكم فرضا التعاكس في ثبوت حكم البيع وجوابه بانه في فصل الاستحسان وبيوت الله قد تكون اقوى والاعتبار بالقوي اولى
ولا يجوز المنصوص ما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا لان الاضافة العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا
نعقل المجموع وهل كونه علة ثابت على الاصول المطابقة للنظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لانه
صفة الجزء لان لم يتم على من الجزء لم يكن صفة له وان قامت فاما كل جزء فيكون كل جزء منه علة والفرض خلافه واما جزء واحد فيكون
هو العلة ولا مرجح لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو مجموع وح لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت تنقل الكلام الى كيفية
قيامها بالمجموع وليس والجواب انه لا يمنع كون الوصف علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية المصلحة وليس ذكر صفة له
بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي تنقطع السؤال فيها بانقطاع الاعتبارات
ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اذا تقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم خلو المعلول او متاخرا فيلزم تقدم المعلول او مقارنا
فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس على الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف
ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين خاصا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل عليه احدهما دون الآخر فلا يلزم الحكم فظهر بطلان
الاولة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض
او الخفي والجلي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم به مثل كون الخارج من السبيلين
دم معروف منجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب
عن استدلال الخصم وبيان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء
ولا شيء اصلا ثبت بها سوى الحكم وايضا تعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا
وعدم التعدي لا يصلح مانعا لانه اجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء
كان معقول المعنى او لم يكن معللا او لم يعلل فبعد التعليل لا يضاف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص وهو
عليه الصلاة والسلام كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان
كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف
في القياس قوله وانما جوز التعليل احتراز عن امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل في المنصوصة لان
الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا بسبيل الاحكام لاجل القياس فيه بيان
التعدية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بالنص الشارع قوله اذ الغاية الفوقية ليست الا اثبات الحكم لا تعلل ان يقول ان اريد
بالغاية الفوقية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان تكون فرعية الاذعان وايضا
الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعها وان اريد المسئلة الفوقية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها
لجواز ان يكون لغاية اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا يتوان يوجب علما او عملا

والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر
في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم يفيد الظن بالحكمة
والمصلحة وهو موجب شرعية الافعال وشدة الاطمئنان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص
ظني واعلم انه لا نزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم
الظن فيعرف بالغلبة على الظن المجتهد عليه الوصف القاصر ويرجح عنده ذلك بامارات معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذاتيا
الى ان يجرد وهو على ما زعم المص واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فللنزاع فان العلة هو الوصف
المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحة
الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحته وتقريره الجواب ان الموقوف على التعليل
هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص
فلا دور وقد اجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلية لا تكون المتعدية لان كون المتعدية تثبت والا لم تكون علة **قوله**
من المسئلة مبنية على اشتراط التأثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم
النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت
ذلك بنص او اجماع **قوله** ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لا تنازع في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره
لحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اجتماعه يعني ان اراد ان الوصف
ملائم يقع عن الكل ان باعتبار قصدي واقع بعد الكل فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع لغير الاخ بل يوجد في الكل
قوله او ثبت علة على الخلاف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في
ان علة عدم قتل الحر بالعبد هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على
عدم العلم بانه هل يكفي بدل الكتابة ام لا **قوله** اذا بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل
دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اذا بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي
لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق في الباب قوله بوصف ليست
علة للتعليل بل هي باب المصاحبة وح لا اشكال **قوله** الثالث الاشكال كون الوصف الجامع علة حكم جزئي ضروري
لا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك سقيمة فلا بد من التعرض لها والتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة
ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ما يلزم من مدلول اللفظ فالصريح
مواقع منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا
وبكذا وان كان كذا فان هل للوقف فدل على غير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في جزاء الشرط والاستعلاء
ومنها ما دخل فيه اللام في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بثوبهم ودمائهم فانهم يحشرون واذا رجعتم سحب
دماء واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان اللام للسبب والباعث مقدم في العقل
متأخر في الخارج فيجوز دخول اللام على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الغالب التعقيب ودلالته على العلية
استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء فانها للاولى مثل سهى فسجد وزنا ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال اختلاط

الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل
دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان عرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه
لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مغزلا في الجواب كانه
قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون مرتبا بل متوقعة ليكون
ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء كحديث الخثعمية
فانها سألت النبي عم عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فتنبه على كونه علة للمنع والا لزم العبث
والايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عم فانه نجس ملبيا من قبيل الصريح عاما
فكره المص دون الايماء عاما وقيد في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في
اكثر الكتب انها من قبيل الصريح كما ذكره الشيخ عبد القاهر وانها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء ونفع عنها
وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها الى
ويزدد بها ويستأنس بها ودلالة الجواب على العلية اما بالصريح وبالجملة كلمة ان مع الى او بدونها قد تورد في امثلة
الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما
ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم ان
في هذه المواضع فيه سؤال ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم الكلام في كون الايماء لا يكون
الا دليلا على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان تكون العلة شيئا آخر فادحا في الاستدلال بل يدعون فيه الظن وكذا يورد
العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء او غيرهما سواء في ذلك وان التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن فيها
القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي دل على علتها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن
فيها القياس او لم يكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع
ضرر معتبرين في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر الشهوة للحيوانية فالمنفعة ظاهرة في الشرع ولو كان ضدا لحسب الطبع وقد
اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها والملخص في تهذيب هذا المقام تعليق اورد فيه غاية
ما ادى اليه نظري فنحن نورده ونزيد عليه شيئا من كلام القوم ليطلعك على اختلاف كلماتهم في هذا المقام عسى ان تفوز
في اثنائه بالمرام فاعلم ان في المقام خمسة الاسلام ومن تبعه ان جواز العلة بمجرد الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد
لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معرفا لامنه الشارع لا بد من اعتبار صلاحه للشارعية بالعقل
والبلوغ والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من
صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد
الملائمة لا بد العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رح فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير
او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بما قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينقض ومعنى الملائمة الموافقة
والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كما ضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى

إما الآخر من الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه يناسب عنه لان الاسلام عرف مناسبا للحقوق
لا ما لغا لها وعلى هذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف
الملائمة للاحكام لا المناسبة عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة والمناسبة واحد فالمناسبة دائرة وجودا وعدما
عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجود عند وجود وعدم عند عدمه على اختلاف الرأيين
والمذكور في الاصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او
هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعا تقذف بالزبد
فانه لغو في الدين وان من المناسب ملائما وغير ملائم لحفظ المص كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا
لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد
ان يتضمن ما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية ولكن المص لان المراد منه
اعتبار الشرع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة
حفظ النفس مثلا فالملائمة ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس كذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص
من المتضمن لمصلحة مثلا لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة مثلا وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لحفظ
حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من
خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف
وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا استطرادا الى ان ينتهي الجنس الذي هو اعم من الاول واخص من المتضمن لمصلحة
حفظ النفس مثلا ولكن كان الجنس القريب الى الوصف اي اقل واسطة هو اشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول
اجدى لكونه بالنسبة الى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان للملائمة الوصف والحكم اجناسا عالية
وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الحاق هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي
للوصف الحاق كونه صالحا لبناء الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان
الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص كثرة مابه الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في
العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ادنى وما كان بالمتوسط فتوسط
على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس ما يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او كونه الوصف
في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما لاثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص
من المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس عليه ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه
في عين الحكم موثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس
الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت
اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او
جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين
الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعلم بعينه شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت

كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين او الجنس في الجنس لما لم يعتبر شرعا اصلا ومثل هذا الآن ثابت قلت
معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو استعمال عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين
ما يوافق التفسير الذي ظنه المص قوله والملائم كما يصح في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف
وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المص بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف
اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ثم ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن
النجاسة بالماء والى تطهير الفرج عن السبب الى الفاحشة بالنكاح وبجاسة سور الطوافين مانع يعسر الاحتراز عنه
عين تطهير العضو كما يصح عين تطهير الفرج فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المفتاح البيع
والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية يعني ان الاول
يوجب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم شرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها
سالما عن المناقضة اي ابطال ثبوته بالنص او نقض او اجماع او ايراد خلل للحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اي ايراد
وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال للجاني الذكورة فهو كالخيل فلا جاني في انها بشهادة
الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكون في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على
الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمص
فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم مذكورة
مجملا اي موقعا في القلب بالعلية والصحة والاوصاف التي توقف على تاثيرها الاخالة بمنزلة المصالح المرسلة والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص
ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب مرسل لانه اما ان يعتبر شرعا او لا اما الثاني فاما ان يثبت اعتباره
بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنقل واجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او
اعتبار جنسه في عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا
باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه
في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان
ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية
لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص فلا [illegible] القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع الجزء الذي
يكون ظنيا والقائلون بقبول اصل المصلحة لنجاة البعض لا الجزء لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الضرر المعتبر في جنس الطهارة اجماعا وجنس
الضرر المعتبر في عين رخصة الفطر وكجنس الجناية العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما لو فرض بنقيض مقصود
الغازي فحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له مناسبة
وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن القتل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين
اهلال الصوم في الكفارة على من جامع عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له
قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتبار وهي اصل في القياس وجه ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم

في نوع الحكم وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا هو محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع
من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكان تقويتها في مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا لفظ
المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم يعضد بشهادة الاصل
لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان نوقن بالرأي مجتهد
وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحاق قتل القتيل مقصود الشارع بحفظ الاموال
لكن قتل من لم يذنب عزيمة لم يشهد له اصل معين وهو الغالب عند القطع او ظن قريب من القطع وهذا الاعتبار يختص
بهذا الحكم من الجزئيات الواردة في المنع من القتل بغير حق فانا نعلم قطعا ان الشرع لو نزل على الجزئي ولم يحفظ اصل الاسلام الا
من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكن راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد
الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب
والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ لم يشهد له اصل معين وقال جدي ما قرن بالمناسب
الى مؤثر وملائم وغريب لان المعنى اربعة اقسام ملائم تشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل
معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لانه رد فيه نقض معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو
في محل الاجتهاد وما لا يلائم ولا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن وجد اعتبار النوع
في التوحيد في استباحة المحرمات الورد النص عليه لا يعترض السائل وهو ان هذا المثال للجنس الابعد وهو عكاف في الملائمة فالاولى
ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في حق الفرد البعيد وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتأثير عند الشافعي
عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم والمناسب قال الامام
الغزالي انه مؤثر مقبول باتفاق القائسين وقيد الشافعي ابو زيد الدبوسي القياس عليه كتنبيه اورد للمؤثر اسئلة عرف
انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول
ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي لا يتأتى فيه انكار القياس
اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه
باسم الملائم وخصصناه اسم المؤثر عاطفين اثر عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب
ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا لاجل ذلك تتفاوت في جانبي الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم
على الابعد في الجنسية فالمحققون اخذين كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقرب ليميز عن الملائم على ما سيأتي واورد
بدل العين النوع لانه قد لا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والمرأة المخصوصة
بالزنا فيتوهم ان الخصوصية مدخلة في العلية فالمراد بالوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم
المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق
بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف لاضافة النوع الى الوصف والحكم مغن عن البيانية اي النوع الذي
هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب
احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فذهب

بعض الاصوليين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع واراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا يجوز
الناس عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف يوجد علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرب فيجوز للسيد
الجبر العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جبرا الجبر بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو الجبر بسبب ضعف القوى
الحركة من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو الجبر الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل
المحبوس وفوقه الجنس الذي هو الجبر الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق الجبر الشامل لما يثبت
عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم الخلقية مثل ذلك رفع الاوصاف والاحكام والاختلاف
الانواع والاجناس باقسامها تابعة في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو
الذي يثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالجبر بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج
الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول طين في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من
الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن المعتوه لا عقل له فان الجبر بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو
جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لنوع الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتأثير الجبر بسبب عدم العقل في سقوط
ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن فنحن نعرضها نظرا سيأتي من ان السكر والصوم من قبيل المركب وما سبق من ان
المراد من الجنس القريب في الضرورة للطوفي ليست كذلك بل قال في ف انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر قوله وقد
يتركب بعض الاربعة لا محالة وان اقسام المؤثر اربعة حاصلة من ضرب الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع
او الجنس وكذا في جانب الحكم وقد يلزم انحصار المركب في اصرح لان التركيب ثنائي وثلاثي وربما يكون اما الرباعي فواحد
لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في
النوع او الجنس او اعتبار الجنس في النوع او الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة لا يتركب
مع كل واحد من الثلاثة تصير اثني عشر حاصلا من ضرب الاربعة في الثلاثة فسقط ستة موجب التكرار او نقول اعتبار النوع
في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الوصف
الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب
مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور
الانفراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس
او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة
مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الامة وكذا جنسه الذي هو اتباع العداوة والبغضاء
مؤثر في الامة ثم السكر مؤثر في حد الزاجر عن شربه اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم كان السكر مظنة
للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو اتباع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب
فاسوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمي الخارج اليه مؤثر
مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر
فان التراب مطهر في بعض الاحوال الخبث نجس النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس

وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وموجود الوقت كما في الذرة النوع ان في التيمم من حيث انه تيمم ولكن بعد اطلاق
اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ما يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه يترتب عليه
في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء اعلما ذكرنا وايضا عدم وجود
الماء وهو النوع مؤثر في الجزاء في عدم استعماله وفي الماء لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان الماء المذكور لا يؤثر في التيمم
والمركب تماسوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع حيث وهو الاذى علة ايضا
لحرمة القربان وايضا هو وجوب الاعتزال والمركب تماسوى الجنس في الجنس كالحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في
النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وهو الخروج من السبيلين تاثير في
حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الامرين فالمركب من اعتبار النوع
في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عم انها من الطوافين وجنس
وهو مخالطة النجاسة بشق الاحتراز عنها علة للطهارة كالبار والفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في
الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع
في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في الجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق
الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب
عدم الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب
عدم الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان الجنون لعدم العقل مؤثر في مطلق
الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى حفظ النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة
فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كماء البير وهي آلة للتطهير مؤثر في وجوب الاستنجاء والمركب من
اعتبار النوع في الجنس في الجنس كعدم الصوم على الصبي والمجنون فان الجنون لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة
للاحتياج الى النية ثم الجنس هو الجنون في الجنس القوي مؤثر في سقوط العبادة كما ذكره المص **قوله** ولا شك ان المركب من
اربعة اقوى الجميع بقي ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير باعتبار الشارع فلكثرة الاعتبار قوي الاثار
فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما
سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى لا يجوز له تغييره والقياس اذ لا فرق الا بعد
الحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد شك البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب القريب
ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربويات فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر
ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم
لا خلو اي بعد التعليل للخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل
ان يكون الحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قال الاصل لانه لا خلو من ان يكون له
اصل او لا يكون بما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع والجنس في اعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل
فحاصل الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة وهو معنى العموم والخصوص
المطلق واما اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا

من العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم
المعلل موجود في الاصل الشاهد متفق عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان
مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند
بعضهم يكون استدلالا لا بعلة مستنبطة بالرأي عند ما قال الشافعي رحمه الله ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا
وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل
حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء
عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسمية قياسا على ما ذهب اليه المص بل عند البعض يكون التعليل
بالوصف المؤثر مستدلا بالشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وح يصح ان يحمل قوله ثم لا خلو من ان يكون له اصل
معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع
الاربعة للتاثير وح يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير
او المعنى انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يطلق على غير جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب
لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس الغريب في الجنس الغريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو
الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما
ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاثر غريبا والثانية الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق
وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما
خلافا لاصحاب الطرد واعتبار المص في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون
الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس
في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فيوجد بدون التاثير في الجملة للاختصاص في الانواع الاربعة وما يركب منها وفيه نظر
لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين
باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان توجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير
في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان
الادلة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانت مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس
امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او
جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما لزم به التاثير فممنوع وكم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوده اذ من
سائل العلة كيف وقد جوز ثم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا دلالة الا على ان الادلة المنقولة كانت مبنية على علل
معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور والحق ان في كثير من الادلة المنقولة لا اعتبار الاجناس
البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوده وهو الظاهر من مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فعلى
ان يكون الوصف مناسبا ملائما لا اضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص او لا وح ثم الاستدلال و
هذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقديم التاثير في الامثلة المذكورة في قولهم ان الماء الموافق لجنس الطهور

وهذا الدوران آية الترجيح في التحقيق في إثبات الظاهر ومرجع الجانب كمن كان الميت عند الموجبة كما تقدم على الميت
الم للدوران وأيضا لما كانت المرأة من الطواف لم يمكن الاحتراز عن سؤر الأحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا
للحرج كما في حل الميتة ٥ قوله دم إلى آدم عرق النجاسة لانفجار الدم ووصوله إلى موضع يجب تطهيره عنه وعدم النجاسة أقرب
في وجوب الطهارة وعدم كون النقي الدم حيضا وكونه مرضا لازما موانعا في التحقيق أما في وجوب الطهارة فلأن العبد
لا يصلح للقيام بين يدي الرب إلا طاهرا وأما في عدم كونه حيضا فلأن الحيض دم نبت حادثا بنبات آدم خلق الله
في أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاستقاط الصلاة والوضوء وأما كونه مرضا فلا
ليس في وسعها إمساك الدم فيكون له تأثير في التخفيف بأن يكتفي بوجود نية الطهارة في وقت الطاهر وبوقت الصلاة للضرورة
إذا وجدت عليها الطهارة فلما حدث فبقيت مشغولة بالطهارة إلى أوان الفراغ للصلاة قطعا وفي قوله عم أرأيت لو تمضمضت
عائم بحجة الكان يدرك لعدم قضاء الشهوتين أقرب في عدم التناقض العموم فكما أن المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى
الأكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم إيلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الإنزال وفي الأفعال
المذكورة ليس التأثير في عين اعتبار النوع أو الجنس القريب قوله وغيرها أي وكغير المذكورات من أفعال النبي عم وأفعال الصحابة
رضي الله عنهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في تحريم الصدقة على النبي عم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مجه أكنت شاربه كذا أورده
فخر الإسلام وغاية تقريره أن هذا التعليل يعني موانعه وهو أن الصدقة مطهرة لأوزار الآثام فكانت بمنزلة الماء المستعمل
فكما أن الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ معالي الأمور وكذا حرمة الصدقة على النبي عم بأهم تعظيم لهم وإكرام واختصاصا بمعالي
الأمور وكما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الإخوة وأجمع كل فريق بمثل مشتمل على معنى موافق للقرابة من الجانبين أو
الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه إنما مثل الجد مع الإخوة مثل شجرة انشعبت غصنا ثم تفرع عن الغصن
فنهان فالقرب بين الفرعين أولى من القرب بين الفرعين والأصل لأن الغصنين بين الفرعين والأصل واسطة ولا واسطة
بين الفرعين فذا يقتضي إلحاق الأخ على الجد الآن بين الفرعين والأصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين فيهما
فكان الأول أقرب فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الإخوة مثل نهر انشعب من واد ثم انشعب من ملا
النهر جدول ومثل الأخوين مثل نهرين انشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي أكثر من القرب
بين الوادي والجدول وبواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه لا أتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب
الأب أبا أعني أخطأ في القرابة ووطأ في الأصالة بالطرف الأخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الأصل وهو اعتبار التأثير
جزئيا في أقيسة المسائل المختلفة فيها فعلنا بالعلل الموانع فإن المسح إذا في التخفيف فإنه يسوغ الغسل ويتأتى به الفرض
ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات خلافا لأكثر الشافعية فإنه لا أثر له في التكرار وإبطال التخفيف وكون النفل سنة
الأئمة الأربعة يقال إن الكيفية تبنى عن القوة فيه والحصانة ووجوب الاحتياط فناسب التكرار ليحصل بالتيقن ويظن قرب
منه وكذا الصغر مؤثر في إثبات الولاية فإن ولاية النكاح تحكم بشرع الأعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة
النكاح بنفسه وذكر في الصغر دون البكارة وكذا تعين الصوم المفروض في رمضان موانع إسقاط وجوب التعيين لأن الأصل
النية في العبادات إنما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها إنما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة
إلى التعيين بخلاف الفرضية فإنه لا يعقل تأثيرها في الجانب تعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الأصوليين

وكذا لانفجار الدم
لعدم انفجار دم
عرق ووصوله في

الزنا

علة في شرح للمد

أن مسالك العلة التنقيح والتخريج وهو حذف الأوصاف الغير الصالحة للعلية وعند الإبطال عليه
بعضها ليثبت علية الباقي فيكون مثل مثالان أحدهما بيان العلة وكيفية ذلك أن يقول لخمت فلم أجد سوى
هذين الأوصاف ويصرح بأن عرائه وتوثيقه مما يغلب ظن عدم غيره إذ لو وجد لما خفي عليه أو لأن الأصل عدم الغير
لكن يمكن أن يبين وصف آخر على المستدل لا يبطل عليه والا فالمثبت لحصر فيما أحصاه فيلتزم انقطاعه وثانيهما
إبطال علية بعض الأوصاف وكيفية ذلك الظن أيضا وذلك بوجوه الأول وجود الحكم بدونه صورة فلو ثبت العلية لانتفى
الحكم بانتفائه لكن الوصف تمام العلة في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول أو القصر أو بالنسبة إلى الحكم المبحوث عنه كالأبوة
بالنسبة والأنوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكون للمستدل أن يقول لخمت فلم أجد إلا مناسبة والاحتمال الإثبات
ظهور عدم المناسبة لأن التقدير أنه علل آخر على الأطراف الى معرفته الآخر وفي المعترض أن يدعي ذلك في الوصف الذي
يدعي المستدل أنه علة وتحتاج إلى الترجيح والممكن بالسبر والتقسيم لا يشترطون إثبات التعليل في كل نص بل يكفي
عندهم أن الأصل في النصوص التعليل وأن الأحكام مبنية على الحكم والمصالح إما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة وإما
تفضلا كما هو مذهب غيرهم والمسلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الأحكام والحاق الفرد بالأعم الأغلب الظاهر
ولا يشترطون في بيان الظهر إثبات عدم الغير بنص أو إجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا وأما على ما ذكره
المص فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والإجماع ويكون مرجعه إليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال
ابن الحاجب إن الإخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما لا إلى التعميم بأنه لا بد
للحكم من علة وهي إما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق منتف فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته و
ذكر الإمام الغزالي رحمه الله أن النظر والاجتهاد في مناط الحكم أي علته إما أن يكون في تحقيق أو تنقيح أو تخريج أما تحقيق
المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط ولا خلاف
في صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة معلومة بنص أو إجماع وأما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه
علة من غير تعيين لجزئي الأوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الأعرابي أن لا مدخل في وجوب الكفارة
لكونه ذلك الشخص أو من الأعراب إلى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وإن
أقربه أكثر منكري القياس فهو دون الأول وأما تخريج المناط فهو النظر في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع
عليه دون علته كالنظر في إثبات كون السكر حرمة للخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين ولذا أنكره كثير من الناس
قوله وبالدوران احتج بعض الأصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه أي تترتب عليه وجودا ويسمى الطرد والعدم
وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فإن الخمر حرم إذا كان مسكرا وتزول حرمته إذا زال إسكانه
بصيرورته خلا وتكرر بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال إذا لا حكم له أي للنص وذلك لدفع
احتمال إضافة الحكم إلى الاسم وتعين إضافته إلى معنى الوصف فإن الحرمة تثبت للعصير إلى أن يشتد ويسمى خلا وتزول
عنه عند زوال الشدة والاسم فإذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين
علية الوصف والا لما تخلف عن النص قوله لكن يجعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال إن هذا الاشتراط لا يصح
عندهم لأن ثبوت عموم المخالفة إذا لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون ناجحا موجبا لانتفائها

ولا اثباتا ولا تناول ايضا مثلا اذا لم يتم على المعلول بل عدم [illegible] الاعتبار [illegible] وما لم يعدم فيكون عدم وجوب الوضوء مستندا الى عدم دليل الوجوب فيحصل من حكم النص المذكور بطريق الجواز حيث عدم وجوب المستدل النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يجب القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب لان القلب مع عدم حكم الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بخروج الوقت مع عدم حكم الذي هو اباحة القضاء عند الغضب اما بطريق مفهوم الموافقة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء ويحصل من حكم النص المذكور تجاوزا قوله والوجود عند الوجود لكن لا يجب لان نقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون بطريق التلازم الكلي او تلازم تعاكس لو يكون المدار للزوم العلية او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد من احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بالعلية كما اذا رأى انسانا باسم مغضب فغضب ثم تكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق بدعوته بذكر الاسم وجاب ان النزاع انما هو في حصول الظن وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء الظن لما صدر ذلك اتباعا له فلم يوجد واما لان الاصل عدم حصول الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري في جميع الجزئيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال على ما ذكرتم واما النظر كالمجتهدين فلذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء انه كون المدار علة للدائر وجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان علل من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتقول في الشرع قوله ولا يشترط ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او عدم شرط حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في توجيه هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلة كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في المثالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق التوقف ايضا محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الاولى فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ويفيد ايجاب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحالة بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة تمام سبب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فيكون وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يصح

ان يكون الصلوة [illegible] اذا قمتم من مضاجعكم اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن الحدث من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المفهوم واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي عن انه يفهم من النص او يومن قبيل الدلالة لا التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة الاعتبار وهذا انسب فان قيل المدلول حكم الاصل فكان قضية الترتيب ان يخرج بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المتصورة الى ازالة الخلاف بايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فخص بالحدث الثاني ان في تركيب التعريف بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وحقيقة انه فرع على دلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فحمل على الايجاب عند الحدث على الحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث على ظاهر اطلاقه وترك هذا الايجاب في الغسل لانه لا يحسن لكل صلوة بل الجمعة والعيدين فصح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعين البلغاء في تركيبهم من الرموز والاشارات ينتاول الامر الحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحدث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب دون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة تفيد المتلبس بالغضب على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان ولذا حصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الظن ينتفي بانتفاء البعض الا انه يعترض في الشرح بان العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود وهو لانسلم ان من حكم هذا النص جواز القضاء عند عدم الغضب والما يكون كذلك لو تحقق شرائط لزوم الحالة وهو ممنوع قوله

فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب لوصفه الثاني اثبات الشرائط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر بمثله في التعليل فالتعليل بمحض التعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفة لما ان اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال لحكم الشرع وتسخير له بالرأي الا لاثبات حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد في الفرع اصل صالح للتعليل فيتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع على انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا

وعلى النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى صحته وبعضهم الى بطلانه
ولو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب شرطا في الجواز الى اثبات
بالتعليل ان وجد الاصل في الشرع ومنع ان لم يوجد لكن صاحب الميزان لا منع القول من يقول ان القياس حجة فاثبات
الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف
وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع لتصوره في الجميع وان اراد ان القياس
ليس اثبت فلم والجميع سواء فانه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين
مذكور في اصول الشافعية وتحقيق هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله وقولنا الجنس قد يقوم دليلا
بانه اثبت بالقياس علة تحريم الفضل من الربوا وعلة الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلة القتل بالمثقل لوجوب
القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة فالاول دلالة والثاني
على ما سبق لانه دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة
وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لانه جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس بنى على ان القياس لا يجري في
الحدود والكفارات لانها انه لا يجري في الاسباب والشروط لانه مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب
والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وهنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل
بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول
ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية
القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نثبت ان السبب هو القتل العدوان سواء كان بالسيف او غيره
فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها في الاسلام مثالا لا اشكالا فيقال اما تقييد القسم الاول اي
بيان اثبات الوجه مثل قوله في الجنس بالنص انه تحرم النسيئة وهذا الخلاف وقوع الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا يجوز
بالرأي اذ لا جزاء لا تقييد عليه بل يجب اللام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه يثبت بالنص
والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوي بحرمته
لقوله لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن الربوا والربوة وللاجماع على حرمة البيع بجارية كبيرة صرع حنطة بصرة
حنطة باعتبار تساويهما في المتبايعين ووجدنا النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ التأخير من النسيئة وهذا
وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة الحنطة بالمثلية لامكان الاحتراز
عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فعفا التعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر
والجنس اعني الجنس شبهة العلة من حيث انه ظهر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فيثبت سببية الحرمة النسيئة
بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل دور والحق في مسئلة اثبات العلة اذا كان ثبت عليه شيء
لحكم بناء على صلاح التعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة
لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة الحقيقية هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين الموجد
ثبت عليه بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة تعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء

بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان الوقاع هتك لحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة
لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى
لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليق بالمرسل اذ لم يثبت
تأثير ذلك المعنى المناسب لملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل
ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملائمة قوله فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد يكون في المعاني
والرؤية على المذهبين ومنه اسم عام يجمع مقصود الذهبين وهو في الطعن من الطاعنين على الاستحسان وقد يكون
القائلين بالاستحسان يريدون به ما نوافق الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون
ان من اثبت حكما بانه مستحسن بشيء من غير دليل من الشارع فهو الشارع على ذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه
لا يوجد للاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال القدماء الذين يستعملون القول
فيقولون استحسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقيل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول
الحمام وشرب الماء من يد السقاء وفي ذلك ومن الشافعي رحمه الله قال استحسن في المتعة ان تكون ثلاثين درهما واستحسن
شيء للانسان من لزوم الكفارة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ولعله يعجز عن التعبير عنه فان لزم
بالانقداح الثبوت فلا نزاع فيه لانه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان
العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خفاء الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك
وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها
الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل
شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله
وهو حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس وقد اورد على هذا التفسير ان ترك الاستحسان
بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بالنظر الى القياس به يصير اقوى واما اختلف
العبارات في تفسير الاستحسان هو انه قد يطلق لفظه على ما يتردد الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله
في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل
بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على ان اسم الدليل متفق عليه بين العلماء اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة
قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على اقل الدليل من غير مقابلة وجه عند الجميع من غير تصور خلاف ثم له غلب
في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع
فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عدول عن وضعه في مقابلة القياس الجلي تنبيه ويرد عليه انه لا يجوز بالقياس في مقابلة
النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع قوله وذكر
له قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف تقارب الفساد وهذا الاعتبار يحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان
والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا يتأتى خفاؤها بالنسبة الى الظاهر
من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان يعلم الى وجه الوهن مع دقيق الورد قوة وبعدا

عاجة الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الاستحسان ترجيح العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح قوله فالاول معناه ان سؤر سباع الطير من البازي والصقر وغيرهما نجس قياسا لما ثبت سؤر
سباع البهائم كالفهد والذئب لما ان الطير تتغذى بالجيف المتولد من لحم نجس فاق اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر
بالذكاة لان الحرمة فيها لصيانة الغذاء اذا لم يكن للضرورة الاستحسان والاحتراز اذ الحالة لا انه لما اجتمع فيها الشبه بالاكل
بالاكل وموت الجلد والعظم والعصب والشعر وبانواعه ومنجس كالدم والشعر اشبه دمنا ماتت فيه فان الجمع بين حكمين
النجاسة والطهارة الحقيقيين بان حرم الاكل ونجس الغاية لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل لحمه سباع الطير
بعد الطرد لان الروايات الواردة في سباع البهائم دون الطيور فالحق فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف لا دليل
الصحة المصورة لتنجس الفرع اعني الجلد وقد قابله الاستحسان قوي الاثر مقتضى طهارة سؤر الآدمي لانه يشرب بالمنقار على
سبيل التلذذ الاجتماع والمنقار عظم طاهر لا جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الا بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر
الآدمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطير
لا تمتنع عن الميتة والنجاسة لا لحاجة الخلاء قوله والثاني لما كان عدم تأدي المأمور به بالاتيان بقوله المأمور به امرا
جليا وعكس فيما اشتبه على المصلي جهة جعل تاركا السجود بالركوع قياسا وعدم تأديه استحسانا وقيل معنى توجيه ذلك
انه جعل اقامة الركوع مقام السجود لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء الى الارض
فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى به كالسجدة الصلوتية
لا يتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي جنسه لا انه فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة
الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدي المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من
تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والا فرق ان يقال لما اشتمل الانحناء والركوع والسجود على التعظيم كان
القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولذا صح
التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا واناب اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير
تعذر الحقيقة وهي كونه تلاوة اي ان سجود التلاوة لم يجب قربة مقصودة ولذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود
هو التواضع وهو الذي المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل
في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب سجود
الصلوة عن قربة المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة
عن السجود مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي سمي استحسانا وفيه ما فيه ظاهر هو العمل
بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد ما هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعلنا بالصحة الباطنة في الباب
وجعلنا سجود التلاوة في الصلوة متأديا بالركوع ساقطا به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة بخلاف الركوع خارج
الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجود الصلوتية فانها مقصودة بنفسها لركوع بدليل قوله اركعوا واسجدوا
قوله وبالنقيض العقلاء ينقسم القياس والاستحسان قاله باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما
بالاعتبار الاول فاما يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس فيكون الترجيح

بترجيح الاستحسان مطلقا وفي الثلثة الباقية يتعين عدم ترجيح الاستحسان وانما ترجيح القياس في الاول والثالث
المتفقين لا في الثاني لخلل مسقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار
هذا الاثر يشكل ما ذكر في الاسلام من ان استحسانا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني
فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الثاني يكون القياس
جليا يعم متبع الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض بخاصة تلك وجها حاصلة من ضرب
الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام
الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى غائبا وجه حاصلة من ضرب
اقسام الاستحسان في اقسام القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليها الصحيح ظاهرا وباطنا والثالث يرد مطلقا لفساد
ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان
الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وتسمى انواع
القياس والاستحسان في صحيح الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذكر باختلاف النوع وحكم ترجيحان
في الوجه الثاني من الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية واذا على الظاهر امتناع التعارض بين قياس
واستحسان يتفقان في حق الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل يحكم
بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف
تلك الصفة يتغير بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر
والباطن او الظاهر فقط الاستحسان كذلك قوله بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع
يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكروا هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما الاقسام الشيء تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار الخواص او فعلي او حرفي وباعتبار آخر معرب او مبني
الى غير ذلك لم يوجد ما ذكره البعض من المراد بالضعف والفساد ولعله وكذا بالقوة والصحة لكان احد القسمين
مستدركا قوله والمتحقق فيه ان الاستحسان دليل مقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا
خفيا فهنا بوجه الفرق بين المتحقق بالقياس الخفي والمتحقق بغيره وفي ان الاول يؤدي الى صورة اخرى لان من شأن القياس
التعدية والثاني لا يتعدى التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن على
المشتري فقط لانه المنكر وهو لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات
ثبت بالاستحسان المخالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان
البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب ايفاء الثمن فيتوجه اليمين على كل
منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجه المخالف قبل القبض يتعدى الى وارث البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد
موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة

قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجر قبل الخياطة فالقصار مدعي لانه يدعي زيادة الاجر والمالك منكر والاجارة تحتمل الفسخ والتحالف ثم الفسخ يرفع للضرر عن الناس كلهم اما وجوب الحق بعد الفسخ فلا يكون الا بعقد الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو التحالف قبل حال قيام السلعة وما روي من ان قوله عم اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فاسد وايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد الماخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا عما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدي ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين بقائه والحق تكليف بما لا يطاق قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجزئيات اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاحسان الذي هو القياس الحق اضيف التعدية اليه ذاتا بوجه الاصل الذي هو سائر التصرفات بين المنكر بعد الكيفية ومن ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة قوله والاحسان ليس من خصوص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون الماسيا من ابطال تخصيص العلة ولما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاحسان انما هو لانعدام العلة مثلا يوجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآنية الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس لطلب الضعيف الاثر بدليل قوي يوجب خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء قوله فصل في دفع العلل الموانع اي الاعتراضات التي توردها في دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور مناسبة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمع على ان المناقضة اعتراض صحيح على العلة فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع عن الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صار العلة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن الوصف والرابع الدفع بالعرض وهو ان يقول الفرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة على كل حال قوله فنوقض بالتغليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان جزءا لكان التغليل المذكور لم يسل من راس الجرح جزءا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم سيلان الدم لان ظهور النجاسة بزوال الجلدة الساترة لا باختلاف السيلان فانه لا يتصور ظهور التغليل الا بالخروج قوله وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي لا لمعنى آخر هو موثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتاكيد تطهير معقول المعنى كالغسل فلا يندب في المسح ويفيد الاستنجاء الا ان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث تاكيد لذلك وتبنى هذا الكلام على ان المراد بعدم سنية التثليث كونه لا يكون حكما شرعيا فيتعلق قوله فاجابوا في الاولين بالمانع هو في المتنازعة وفي الجرح والمراد النظر وعدم قابليته للمداوة يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لزمها الطهارة والصلوة

اخر بعد خروج الوقت فانه يوجب الحدث بسبب الاستحاضة ايضا وكذا حكم بيع المغصوب بسبب الغصب وجواز الحدث بما في البيع حتى لو خرج في البيع بعض من ومن ثم ومن ثم في الثمن الحصة من الثمن المبيع من غير جواز الا انه لم يثبت في الحدث لمانع او وجود الاسلام من دون المالين عاقدا الوجه اقتلا بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه كما يسلم من القول بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة الخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض عموما في الباغي والظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف بالجامع وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان نجعل نظيرا للدفع بالحكم ان الحكم وعدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة معنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لبقاء الزوج المصول عليه كما في الخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث اجرى العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب منع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق لان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب الثالث بينهما حتى يمنع وجوده ما لا آخر سببا من الاسباب واعترض المص بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلزم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التعليل انما هو لعدم الضمان لحل الاتلاف علة موثرة وبكونه التعليل الفرض والتقدير قوله فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن لما استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الجامع الاصغر وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفع الاربع احدهما قوله ثم الظاهر ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل الموثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ويجب ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقدم التعليل والا فالمانع ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل امتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل انما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير معتبرا في المحال الاخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة او شرطا ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص فما مناقض القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين الظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول انها تجاسر على الادلة اللفظية لكن ان التخصيص لا يخرج الكلام العام عن كونه كذلك النقض لا يخرج الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية اي جميع الدليلين المتعارضين وهو ان نسبة الى افراد كنسبة العلة الى موادها والنقض مانع معارض للعلة يشبه التخصيص مخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع

بالمانع هو دليل لا يستحق ولا يصح تخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة
ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد يدعي انه مانع فيجب قبوله لانه بيان احد الاحتمالين هذا بمنزلة
العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الحشب المطروح بالطاق المجلول قوله وذكر الآمدي ان
العلة في هذا المقام اي مع المانع وهي ثلثة كلها مما يجوز ولا في تعداد الموانع اورد واقعا المانع من انعقاد العلة ومن تاثيرها وان
لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والنص غير معارض ثم وعبر عن مانع الحكم
بمعنى جنات الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تاثيرا والمعنى في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور
في النقوض اربعة لانه ان كان ثبت للحكم معنى من الاجزاء فهو المانع من الابتداء او الانتهاء او الاثر فهو المانع من
التمام وكل منها في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما ودوما ولا عبرة في العلة بالدوام
بل التمام كما في خروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الشيء الزيادة التوضيح وهو
كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظرا الى ان ارتباط الحكم بالفعل فهو غير ثابت وان اريد
الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد اجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرء
فالانذمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة
الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالانذمال ويحتمل ان يعود لازما بالمضافة الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع
ذلك المضاف الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالمرء علة للمنفي والمنفي للاصابة و
الاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان
التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل الى الادلة اللفظية الى الفرع الى العلل لان التخصيص ملزوم عليه
للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون
اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك وهو
تعدية الحكم الثابت مثلا في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد تخصيص الالفاظ ببعض الافراد
ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له وتسمية العلة به اذ ليس من شان العلة الاتصاف بالحقيقة والمجاز ومن
الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة في شيء
انتفاء الحكم للمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان
شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة
وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من
غير تقييد بعدم المانع ولكن ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا
لان يجعل دليلا مستقلا على ابطال تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم
اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا
انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يجتمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم
المانع وغيره على انه شرط للعلية او شرط لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وهما

ان [illegible] العلة [illegible] الحكم [illegible] الاجماع على وجوب التعدية مطلقا
[illegible] منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يطلق الاطلاق المنبئ على العلم بالتقييد كما في قولهم العلم بالعموم
مراد عند متكلم المخصص قوله عم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون
[illegible] مشروط بعدم ذكر الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه
الخيار لم يبق مطلق فلم يكن علة في المراد بالمطلق هنا ما يقابل المقيد بالشرط وهو لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود
[illegible] ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من
جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الخروج علة لانتقاض الوضوء
فعند وجود الخروج لا يكون علة كما في المنتهى قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما قال الشيخ المسح قبل
[illegible] التثليث كان يستثنى فيقول بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يمنع قبل ثبوت
[illegible] العلة والا فيمنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع
[illegible] الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية وان يثبت الحكم بعلة شيء كالملك بالبيع
[illegible] والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة ثم يمتنع تواردها العلل المستقلة
[illegible] واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الآخر
[illegible] مستقلا على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاب وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول
[illegible] والرعاف وخرج ذكر حصل جزء علة واحد من الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل
[illegible] العلية لا توجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر
[illegible] عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل
[illegible] مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وفق موقف الدعوى وهذا خلال المعارضة فانها انما
[illegible] بعد تمام الدليل فالمعارضة لا تبقى سائلا بل تصير مدعيا انتهى ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به
وقوع الخبط في البحث والا فهو لا يمنع اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل عند ما اثبت كون الوصف المشترك
[illegible] ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض
[illegible] في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية ثم لو اثبت
[illegible] على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة
[illegible] بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن لجاب المعنى وما قلنا من ان القصود
[illegible] بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا
[illegible] القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المراجحة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل
[illegible] الا عند تعذره فالحاصل ان مخيلة القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود
[illegible] ان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب
[illegible] قوله ومنه المانعة هي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبتنيا عليه ولا

كان القياس مبنيا على مقدمات يكون الوصف علة ووجوده في الاصل والفرع لتحقق شرائط
بان لا يفيت حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير
كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية ومعنى
في نقض الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل والفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة
في قبول المانعة في نقض الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب
بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التحكم بل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمراد
عبثا مثل ان يقول الخل مائع فيرفع الحدث كالماء فلهذا احتاج المصنف في جريان المانعة في نقض الحجة الى بيانه بقوله
لاحتمال ان يكون حكما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هي الوصف الذي ذكره
وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل به اخر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في
الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق اي السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة
واعلم ان المانعة في نقض الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية ومنه يرد
يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجدال
والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر المانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة والا لخرج
المانعة عن ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنقض او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه جنسه في نوع الحكم او
جنسه ويكون الحكم غيره او يكون مستثنى على الاصل لخلاف فساد الوضع فانه لا يعد ظهور التاثير واندراجه
الاسلام دفع العلل الواردة على المانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا ثم ظهور تاثيرها
وفساد الوضع على العلل الواردة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك **قوله** واعلم ان المعترض اذا سلم
مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض
عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بمنع مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض ليتم
شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم اصل ما قدم شهادة الدليل يكون بالقدح وصحته بمنع مقدمة
من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بالمعارضة وبمنع ثبوت حكمها
لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس
بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في
المناقضة والمعارضة اذ المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان
مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى المانعة لانها امتناع عن تسليم
من غير تعيين وحكمه حكم المانعة السند فان قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لانه بدليل
قد ثبت بتمام دليله كما هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفي شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدعاه
ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن مطعنا لان السائل قد قام عن توقف الانكار الى
الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون

علة

من مقدمات الدليل وهو المانعة والمنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه وهي المناقضة
واما مقدمة له وهو النقض على انه لو صح الدليل لصح مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون
باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل فذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة
في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخطأ في البحث بالاصل
بعد كل من المعلل والسائل على ما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء اهل النظر على ابطال حالهما اضطرابهما
في ساعة واثباته وهو النقض على المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو تكرار لا يلتفت اليه واما
باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وجرى في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على انتفائها
من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة
المعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث
اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم
دليل الخصم وفي المناقضة انكار فكيف تصلحا قلت كذلك في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا
بان قلت في كل معارضة مع المناقضة لان في حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم لضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم قلت عند تعارض الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض خلاف ما في المدلول ثم دليل
المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة
في العلة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما لكونها صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت
على علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما
ثبت المستدل علية وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى محل اخر او محل فرد وبعض هذه الاقسام
وردوا امثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو
اثبات العلة بعينها على نقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير وللمانع ان يورد على الاثر ما يظن انه معارضة
قلب وليس بذلك فالمناقضة انما هي بين التاثيرين فقبل الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد
الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا حاجة له **قوله** وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تغيير تكرارا
بحيث لا يتبدل او تغيير ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل
شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء اذا رددته الى حالته على طريقة الاول وقيل
اول الشيء الى اخره واخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي رحمه الله صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا
يشرع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما
في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانه يجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب
بالشروع جمعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب
النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان
لا يجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها حكم عكس النقيض لان كل عبادة لا يجب المضي فيها فاسدها لا يجب بالشروع
يعني بيان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم
الوجوب بالشروع

لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر في الاسلام من ان الشروع مع النذر [illegible]
لا يتفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عند ان يطلق النذر فلزمه الوفا بقوله تع اوفوا بالعقود [illegible]
على الايفا فلزمه الاتمام صيانة لما اوى عن البطلان المنهي عنه بقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك يلزم استوا
النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التوجيه
غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل الكسر لان فيه تقريبا الى ان هذا معارضة فيكون معنى المنا قضة [illegible]
وابطال علية الوصف لكن الدليل على ان عدم وجوبها مضى في الفاسد لكان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان [illegible]
لعدم الوجوب بالنذر قوله والاولى يعني ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس يجاهد [illegible]
حكم المعلل وهو استدلال بما لا يقتضيه خلاف المعترض بالقلب فانه لا يبطل الآلة [illegible] حكم المعلل الثاني ان العاكس يجعل حكم [illegible]
الاستوا المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والثالث ان حكم مفترق وفي دعوى المعلل الثالث ان [illegible]
مثل حكم الاصل والفرع ولم يتعرض في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستوا في الاصل اعني الوضوء [illegible]
شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر لا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب
بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص وفيه بعض المخالفة للكلام في الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك
انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب وتابع الكسر والقلب نوعان احدهما
ان تجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشي اذا جعلته منكوسا وثانيهما ان تجعل الوصف [illegible]
عليك من قلب الشي ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في معارضة [illegible]
احدهما عن رد الشي على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل الدالة على ان الحكم يدار [illegible] العلة حيث [illegible]
وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء عن ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما عن [illegible]
على خلاف سننه كما قال من عبادة لا تقضى لو فسدت فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال فلما كان كذلك وجب ان [illegible]
على النذر والشروع كالوضوء وهذا [illegible] لكن [illegible] لان المعترض [illegible]
لكون اثبات ادعاه [illegible] لكن لم يمكن من هذا الباب [illegible]
الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فهي انواع في الفرع وثلثة في الاصل وهي احد انواع [illegible]
بزيادة من غير الاقل وتقريره كما قال الشيخ [illegible] الى ان النذر [illegible]
نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتلك المعارضة الخالصة نظرا الى الحاصل [illegible]
بعينه وايضا جعل احد [illegible] من قبيل العكس قوله وهذا اقوى الوجه [illegible]
وهو اثبات نقيض حكم المعلل [illegible] قوله كقولنا في صغيرة [illegible] مثال المعارضة [illegible]
لنا قولنا في [illegible] ولاية تزويج الصغيرة الثيب لها ولاجل الغير بما من الاولياء صغيرة فيثبت [illegible]
بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاجبار كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة [illegible]
فالعلة في [illegible] الصغر على ما يلزم من فاقد العبارة والالم [illegible] معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت [illegible]

Süleymaniye Kütüphanesi
İZMİR
5371
209

نويت ان اصلي صلوة الثنا اربع تكبيرات [illegible] وخلف [illegible]

ما تولى لهذا المستدير الخلاصة [illegible] الصبح [illegible]

سبحانك الى اخره

قال عم من وقع في المحنة وفي الورطة والبلاء والوقايع فليكتب في القرطاس فليلقه
الى الماء الجاري تخلص باذن الله تعالى وطلع على ما وقع فيه وهذا ما يكتب من العبد
الى المولى الجليل رب اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين اللهم بحق ضرتي وه
واخرج عني غمي صدقا رسول الله صلى الله عليه وسلم

٣٣٢٩	١٩	٤ ٤١	
٢	١٤	١	٣ ٢ ٤
٤٠ ٣	٥	١	
٤٠ ٢	١٥	٣	٢ ١ ٤